

المركز القومي للترجمة

علم الإنسان السياسى لدى القديس توما الأكوينى



تأليف: إيف كاتان

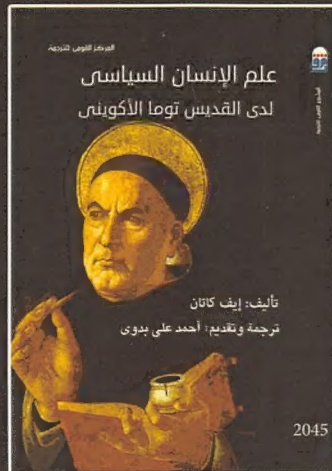
ترجمة وتقديم: أحمد على بدوى



كثيراً ما يُعتدُّ بفكر توما الأكويني - مثلما بفكر سائر مفكرى العصر الوسيط - باعتباره فكراً تمَّ تجاوزه تاريخياً... فكراً تعامل مع إشكاليات انقضت نهائياً، ويرتضى التخلُّى للمؤرخين المتبحرين عن دراسة ذلك الفكر الغابر وغير النقدي؛ العاجز عن مجابهة ما فى عصرنا من معضلات.

إن هذه الدراسة تُمثِّل نوعاً من إعادة التكوين "الموضوعي" للمذهب الأكويني، ولا هو بعد متعلق بـ "غدو المرء توماوياً". بما يفوق هذا تواضعاً، يتعلق الأمر بالإقرار بمجال للتفكير كان ذلك الذى للأكويني، وبمحاولة ولوج ذلك المجال، لتجديد تفكيرنا الشخصى، أو على الأقل لإثراء هذا التفكير؛ متى انصبَّ على هذه المسألة التى تتخلَّل تاريخ الفلسفة بأجمعه... مسألة الإنسان، وبمزيد من الدقة، مسألة الإنسان العائش فى مجتمع: الإنسان "السياسي".

والكتاب يقدم قراءة فى بعض نصوص لتوما الأكويني، وهى نصوص باتت غير متاحة لمعظمنا، وإن كان موضوعها حياتنا المشتركة.



علم الإنسان السياسى

لدى القديس توما الأكوينى

المركز القومي للترجمة
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: فيصل يونس

- العدد: 2045
- علم الإنسان السياسي لدى القديس توما الأكريني
- إيف كاتان
- أحمد على بدوى
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:

L'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE DE THOMAS D'AQUIN

Par: Yves Cattin

Copyright © L'Harmattan, 2001

Arabic Translation © 2013, National Center for Translation

All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة

شارع الجبلية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

علم الإنسان السياسى

لدى القديس توما الأكوينى

تأليف: إيف كاتان
ترجمة وتقديم: أحمد على بدوى



2013

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

كاتان، إيف

علم الإنسان السياسى لدى القديس توما الأكوينى/

تأليف: إيف كاتان ، ترجمة وتقديم: أحمد على بدوى

ط ١ - القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٣

٣٧٢ ص، ٢٤ سم

١ - الأنثروبولوجيا

٢ - السياسة - الأنثروبولوجيا

(أ) بدوى، أحمد على (مترجم ومقدم)

٥٧٣

(ب) العنوان

رقم الإيداع ٣٢٩٩ / ٢٠١٢

الترقيم الدولى: 1- 951- 704- 977- 978- I.S.B.N

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

7مقدمة المترجم.
33مقدمة المؤلف.
53ملحوظات لكل من المؤلف والمترجم.
59الفصل الأول: "معرفة الإنسان".
77الفصل الثاني: "عالم الإنسان"، أو "العالم الذى هو للإنسان".
101الفصل الثالث: "العقل والإدراك".
131الفصل الرابع: "الإنسان والوجود".
169الفصل الخامس: "الوجود السياسى".
185الفصل السادس: "السياق السياسى والثقافى لفكر الأكوينى".
215الفصل السابع: "المجال السياسى: عدالة القانون".
251الفصل الثامن: "تعريف ما هو سياسى".
271الفصل التاسع: "السيادة والسلطة. أولاً: ضرورة الدولة".
299الفصل العاشر: "السيادة والسلطة. ثانياً: ماهية الدولة".
323الفصل الحادى عشر: "السيادة والسلطة. ثالثاً: الدولة والأمة".
الفصل الثانى عشر: "السيادة والسلطة. رابعاً: ليس سلطاناً إلا من الله
339 <i>OMNIS POTESTAS A DEO</i> [باللاتينية].
363خاتمة.

تقديم المترجم

"إن كان الفعل الإنسانى يظهر نتيجة لأوضاع سالفه
بعينها، فإنه كذلك يظهر إفصاح عن مفاهيم متعاقبة".

أوتو نويرات

فى مؤلفه *Empirische Soziologie* ("علم الاجتماع التجريبي"، بالألمانية، فيينا سنة ١٩٣١).

فى أرض اليونان قبل التاريخ الميلادى بنحو أربعة قرون، استهل أرسطو
الذى دأب القديس توما الأكويني فى كتاباته على الإشارة إليه بلقب "الفيلسوف"،
وكأنه الفيلسوف الوحيد! - كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" الذى أوسع القديس
توما شرحاً بل أفرد له من بين مؤلفاته عملاً كاملاً^(١)، أقول: إن أرسطو استهل
كتابته ذاك بنصّ جرىء شغل الفصل الأول بأكمله وبعضاً من الفصل الثانى، ذلك
النص الذى سنورد أدناه ترجمةً عربيةً له كاملاً (والذى تسترسل عباراته عبر نهاية
الفصل الأول إلى مُستهلّ الفصل الثانى، دون مبرر منهجى واضح لذلك التقسيم).
فى النصّ المذكور شدّد أرسطو على تعريف الخير، وإن لم يبادر إلى ذلك
التعريف، وقرّن السعى إلى الفضيلة بالبحث فى السياسة، على نحو جامع مانع!
وهذا على الرغم من أن عمل أرسطو ذاك كان فى الأخلاق لا فى السياسة، وأنه
كرّس للسياسة عملاً آخر بأكمله: هو كتابه فى "السياسة"، الذى خصّه القديس توما

(١) سترد الإشارة إليه فى متن الترجمة برمز *In de Ethic.*

هو الآخر بشرح شَغَلَ - من بين مؤلفاته هو - عملاً آخر^(١)، لكن شرح الأكويني لم يكتمل، إذ لم يتجاوز القسم السادس من الكتاب الثالث من عمل أرسطو ذاك، البالغ ثمانية كتب، ومصطلح "الكتاب" في هذا المقام، كان يعنى "اللفافة من الورق"، أى بما يقارب حجم ما نشير إليه في عصرنا بلفظ "الفصل".

فى مؤلفه عن "الأخلاق" الذى اتخذ جزءاً من عنوانه من اسم نجل الفيلسوف الذى أهدى العمل إليه، ومنذ أول سطرٍ فى الكتاب الأول منه، كتب أرسطو قائلاً: "إِنَّ (١) مَنْحَى كُلِّ صِنْعَةٍ وَكُلِّ بَحْثٍ بِلِ وَكُلِّ تَدْبِيرٍ مُمَعِنٍ فِيهِ، يَلُوحُ أَنَّهُ صَوَّبَ خَيْرٍ مَا. وَعَلَيْهِ فَإِنْ فِى الْقِيَامِ بِتَعْرِيفِ ذَلِكَ الَّذِى إِلَيْهِ الْمُنْحَى فِى جَمِيعِ الْأَحْوَالِ: الْخَيْرِ، الصَّوَابِ كُلِّ الصَّوَابِ. عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّهُ يَبْدُو وَاضِحًا وَجُودَ فَرْقٍ بَيْنِ الْغَايَاتِ. (٢) هِى تَارَةٌ فَعَالِيَاتٌ تَظْهَرُ لِدَاتِهَا، وَتَارَةٌ أُخْرَى تَنْتُجُ - بِالإِضَافَةِ إِلَى تِلْكَ الْفَعَالِيَّاتِ - أَفْعَالٌ. فِى حَالَةِ التَّحَقُّقِ مِنْ غَايَاتٍ بَعَيْنِهَا بِالإِضَافَةِ إِلَى الْأَفْعَالِ، فَإِنْ نَتَائِجُ الْفِعْلِ تَكُونُ بِالطَّبِيعَةِ أَهَمُّ مِنَ الْفَعَالِيَّاتِ. (٣) بِحَكْمِ وَجُودِ أَفْعَالٍ وَصَنَائِعٍ وَعِلُومٍ مُتَعَدِّدَةٍ، تَوْجَدُ بِالْمِثْلِ غَايَاتٌ مُتَعَدِّدَةٌ: الصَّحَّةُ هِىَ غَايَةُ الطَّبِّ، وَالسَّفِينَةُ هِىَ غَايَةُ التَّشْيِيدِ فِى الْبَحْرِ، وَالثَّرَاءُ هُوَ غَايَةُ عِلْمِ الْاِقْتِصَادِ. (٤) كُلُّ مَا هُوَ مُعَيَّنٌ مِنْ صَنَائِعٍ وَعِلُومٍ مِنْ هَذَا النُّوعِ، تَابِعٌ لِعِلْمٍ رَئِيسٍ! عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ، فَإِنْ عِلْمُ الْفَرُوسِيَّةِ تَتَبِعُهُ صِنْعَةُ أَعْنَةِ الْخَيْلِ، وَتِلْكَ الَّتِى لَجَمِيعِ مَا يَخْصُ مُعَدَّاتُ الْفَارِسِ. [و] تِلْكَ الصَّنَائِعُ بِدَوْرِهَا - بِمِثْلَمَا كُلُّ فِعْلٍ فِى الْحَرْبِ - تَتَوَقَّفُ عَلَى عِلْمِ الْعَسْكَرِيَّةِ. الشَّيْءُ نَفْسُهُ فِيمَا يَخْصُ غَيْرَهَا التَّابِعَةِ بِالْمِثْلِ. عَلَى نَفْسِ النُّحُوِّ فَإِنْ غَايَاتُ جَمِيعِ الْعِلُومِ الْمَعْمَارِيَّةِ هِىَ أَهَمُّ مِنَ الْعِلُومِ التَّابِعَةِ. (٥) إِنَّمَا وَفَقًا لِتِلْكَ تَكُونُ مُتَابِعَةً هَذِهِ. مِنْ نَاحِيَةٍ أُخْرَى، فَمَا مِنْ أَهْمِيَّةٍ بَالِغَةٍ لَكُونِ الْفَعَالِيَّاتِ ذَاتِهَا هِىَ هَدَفُ أَفْعَالِنَا، أَوْ لِلْسَّغَى - بِالإِضَافَةِ - إِلَى نَتِيجَةٍ أُخْرَى مِنَ الْعِلُومِ الَّتِى ذُكِرَتْ تَوًّا.

(١) سترد الإشارة إليه فى متن الترجمة برمز *In de Polit.*

"(الفصل الثاني، رقم ١) إن كان صحيحاً وجود غايةٍ ما لأفعالنا نرجوها لذاتها، بينما لا يكون السعى إلى الغايات الأخرى إلا لهذه الغاية الأولى نفسها. [و]إن كان صحيحاً كذلك أننا لا نقرر ما نفعله في كل الملاحظات مُحْتَكَمِينَ إلى غايةٍ تلو أخرى (لَسَنْضِلُ [في هذه الحالة] إلى ما لا نهاية، وستفرغ نزعاتنا من محتواها وتغدو بلا نتيجة) فمن البديهي أن هذه الغاية الأخيرة، قد تكون الخير بل إلى الخير الأسمى. (٢) أليس صحيحاً أن المعرفة بهذا الخير أهمية كبرى بالنسبة إلى الحياة الإنسانية، وأنا بامتلاكها سَيَسْتَحِلُّ لنا اكتشاف ما يحسن فعله، كمثلما الرامون بالسهام يثبتون عيونهم على الهدف الواجب التصويب إليه. (٣) إن كان الأمر على هذا النحو، فعلياً أن نجهد لكي نُحَدِّدَ بَدَقَةً - وإن على نحوٍ إجمالي - طبيعة ذلك الخير، وكى نذكر إلى أى العلوم أو إلى وسائل الفعل ينتمى. (٤) قد يبدو أنه ينتمى إلى سَيِّدِ العلوم، ذلك المُنْتَظَمُ بدرجةٍ رفيعة تفوق كل درجة. إنه علم السياسة فيما يظهر. إنه [العلم الذى] يقرر ما هى العلوم التى لا غنى عنها فى الدول، ويُعَيِّنُ تلك التى ينبغى على كل مواطن أن يدرسها وبأى كيفية [يجب أن يفعل ذلك]. أفلا نرى بالفعل أن العلوم الأوفر حظاً من التقدير - كالعسكرية والاقتصاد والبلاغة، على سبيل المثال - خاضعةٌ له؟ (٦) بما أن السياسة تستخدم العلوم الأخرى العملية، وأنها تَسُنُّ ما ينبغى فعله وما ينبغى تَجَنُّبُهُ، فإن الغاية التى تنشدها قد تشمل تلك التى للعلوم الأخرى، [وهذا] إلى درجة كَوْنِ السياسة [هى] الخير الأسمى للإنسان...".^(١)!!

(١) أرسطو: "الإخلاق إلى نيقوماخوس"، الكتاب الأول، الفصل الأول كاملاً وبداية الفصل الثانى. ونحن هنا بالتحديد نرجع إلى ترجمة Jean Voilquin إلى الفرنسية لمؤلف أرسطو، تلك الترجمة المصحوبة بنشرة كاملة للأصل اليونانى لمثن العمل، والتى اختار لها واضعها عنوان *Éthique de Nicomaque* وليس *Éthique à Nicomaque*. وهى صادرة من باريس (نشر Garnier، د. ت.)، تُنظَر ص ٣ و ٥.

إن كان نص أرسطو - هذا - قد قوبل في أوروبا القرن العشرين بِتَحَفُّظٍ مبعثه هذه الجراءة في إخضاع الأخلاق للسياسة^(١)، فلعل لهذا التحفظ - الذى قد لا يكون مبعثه سوى تألُّم الوتر الحساس بفعل مَسَّ الحقيقة! - جذورًا تمتد في الماضى قرونًا. ففي أوروبا القرن الثالث عشر، فَصَلَ شارح أرسطو، القديس توما الأكوينى ما كَتَبَهُ فى الأخلاق عما كَتَبَهُ فى السياسة، خاصًّا الفُضيلةَ بمباحث مستفيضة، منها على سبيل المثال ذلك الفصل - الثانى من فصول الكتاب الثالث من عمله الضخم "مجموعة الردود على الأمم"^(٢) - الذى بعنوان "إن كل فاعل يقصد بفعله خَيْرًا"، واللاحق للفصل الذى عنوانه "إن كل فاعل يفعل ما يفعله، لغاية"^(٣).

(١) المصدر السابق - المذكور فى الهامش السابق مباشرة عنه، ص ٥١١ (ملحوظة للمترجم، Jean Voilquin).

(٢) الذى سترد الإشارة إليه فى هوامش متن الترجمة برمز C.G. اختصارًا لـ *Contra gentiles*.
(٣) والنص الكامل إلا أقل القليل) للفصل الثالث هو:

"إن علينا بعد هذا [يقصد بعد الفصل الثانى من الكتاب الثالث] أن نُظهِر أن كل فاعل يفعل [ما يفعله] لخير. كَوْن كل فاعل يفعل [ما يفعله] لغاية، قد أوضح من كون كل فاعل ينحو صوب شيء مُحدَّد. لكن ذاك الذى ينحو صوبه الفاعل على نحوٍ محدد، لا بد أن يكون مُلائمًا له، لأن الفاعل لن يكون نزاعًا إليه إلا بفضل بعض التوافق به. غير أن ما هو ملائمٌ لشيء ما، هو خَيْرٌ له، إذن فإن كل فاعل يفعل [ما يفعله] لخير.

أكرِّر أن الغاية هى ما يجد فيه نزوع الفاعل أو المُحرِّك التوافق. بمثلما يجد الشيء الذى يُحرِّك مُستقرًّا لهما. أمَّا والمعنى الجوهرى للخير هو أن فيه الحدَّ الأقصى للتوقُّ، بما أن 'الخير' هو ما يتوق إليه الجميع' فمن ثَمَّ يكون فى سبيل الخير كل فعل وحركة. بالإضافة فإن كل فعل وحركة يُريان باعتبارهما مرتبَّين على نحوٍ ما للوجود. أكان محفوظًا فى الفصائل أم فى الفرد، أم مُكتسبًا منذ عهد قريب. أمَّا وحقيقة كون الوجود نفسها هى خيرٌ، فمن ثَمَّ يكون فى سبيل الخير كل فعل وحركة.

بالإضافة مزيداً فإن كل فعل وحركة هما في سبيل اكتمالٍ ما. وحتى إن كانت الحركة نفسها هي الغاية، فمن الواضح أنها اكتمالٌ ثانويٌّ للفاعل، لكن إن كانت الحركة تغييراً في المادة الخارجية، فمن البديهي أن المُحرِّك يقصد الحصول على اكتمالٍ ما في الشيء الجارى تحريكه. بل إن الشيء الجارى تحريكه ينحو كذلك صوب هذا، إن كانت الحالة حالة حركة طبيعية. أما ونحن نصف ما هو كامل بأنه خير، فإذن يكون في سبيل الخير كل فعل وحركة.

بالإضافة مزيداً بعد، فإن كل فاعل يقوم بما يفعله، وفقاً لما يكون على نحوه الفعل، وهو في فعله ينحو إلى إنتاج شيء ما مثله هو نفسه. إذن فإنه ينحو صوب فعل ما، لكن كل فعل فيه شيء من خيرٍ يمثل جزءاً من طابعه الجوهرى، لأنه ما من شيء شريرٍ خلوٍ من حالة تُعجز قوته عن فعلها، من ثم فإن كل فعل، هو في سبيل خيرٍ.

أكرر أن الفاعل العاقل يفعل [ما يفعله] في سبيل غاية، بمعنى أنه يقرر الغاية لنفسه. من ناحية أخرى فإن الفاعل الذى يفعل [ما يفعله] عن دافعٍ طبيعى، لا يقرر الغاية لنفسه، بما أنه لا يعرف معنى لغاية، بل بالأحرى يدفع صوب غايةٍ تقرر له بفعل كائنٍ آخر. وهذا رغم أنه يفعل [ما يفعله] لغاية، كما أوضحنا في الفصل السابق. بيد أن الفاعل العاقل لا يقرر الغاية لنفسه، إلا إن كان في قيامه بهذا يعتد بالطابع العقلانى للخير، لأن أى موضوع للعقل لا يحفز إلا بفضل المعنى العقلانى للخير؛ الذى هو موضوع الإرادة. من ثم فحتى الفاعل الطبيعى لا يتم تحريكه ولا هو بمُحرِّكٍ في سبيل غاية، إلا من حيث تكون الغاية خيراً. فإن الغاية تُقررُها للفاعل الطبيعى شياً ما. من ثم فإن كل فاعل يفعل [ما يفعله]، في سبيل خيرٍ. بالإضافة فإن لتجنب الشر نفس السبب العام الذى للسعى إلى الخير، تماماً مثلما أن للحركة إلى أسفل وللحركة إلى أعلى نفس السبب العام. لكن المعروف عن الأشياء كافة أنها تجهد للنجاة من الشر، بل إن الفواعل العاقلة قد تتحاشى شيئاً ما؛ لهذا السبب: تتعرف عليه كشيءٍ شرير. أما والفواعل الطبيعية كافة تقاوم بأقصى قواها الفساد، وهو ما فيه شرٌ لكل فرد، فمن ثم يكون فعل الأشياء كافة متوخياً خيراً.

بالإضافة مزيداً فإن ما ينتج عن الفاعل، يُذكر عنه أنه يقع مصادفةً أو بفعل الحظ، ولكن بخلاف مقصد الفاعل. بيد أننا نلاحظ أن ما يقع تصاريف الطبيعة هو دائماً - أو في معظم الأحوال

- للأصلح. على هذا النحو ففي عالم النباتات تُتَسَقَّ الأوراق بحيث تحمي الثمرة، وفيما بين الحيوانات تُهَيَّئُ أعضاء البدن على نحو يفعله يتمتع الحيوان بالحماية. إذن فإذا حدث هذا بخلاف مقصد الفاعل الطبيعي، فلَكان مصادفةً أو بفعل الحظ. لكن هذا مستحيل، لأن الأشياء التي تقع دائماً أو في معظم الأوقات، لا هي مصادفةً ولا أحداثٌ طارئة. إنما التي تقع على هذا النحو، هي تلك لا تقع إلا قليلاً. مَنْ ثَمَّ فإن الفاعل الطبيعي ينحو صوب ما هو أفضل، ومن البديهي بأكثر من هذا كثيراً أن الفاعل العاقل يفعل هذا. لذا فإن كل فاعل يقصد الخير، عندما يفعل [ما يفعله].

بالإضافة مزيداً بعد، فإن كل ما يجري تحريكه يساق إلى الحد الأقصى للحركة بفعل المُحرِّك والفاعل. إذن فإن على المُحرِّك والشئ الجاري تحريكه، أن ينحوا صوب نفس الشئ. أما وأن للشئ الجاري تحريكه قوة، فإنه ينحو صوب الفعل، وبذا صوب ما هو كامل وما هو خير، لأنه يَمْضِي من القوة إلى الفعل عبر الحركة. مِنْ ثَمَّ فدائماً يكون مقصد كل من المحرك بحركته والفاعل بفعله، هو الخير.

هذا هو السبب في أن الفلاسفة في تعريفهم للخير قد ذكروا أن 'الخَيْر هو ما يتوق إليه الجميع'... والأصل اللاتيني للنصر، هو (مُرَقَّماً):

- (25561) *Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 tit. Quod omne agens agit propter bonum*
(25562) *Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 1 Ex hoc autem ulterius ostendendum est quod omne agens agit propter bonum.* (25563) *Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 2 Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei: non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem est conveniens alicui, est ei bonum. Ergo omne agens agit propter bonum.*
(25564) *Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 3 Praeterea. Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et eius quod movetur. Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum: nam bonum est quod omnia appetunt. Omnis ergo actio et motus est propter bonum.*
(25565) *Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 4 Adhuc. Omnis actio et motus ad esse aliquo modo ordinari videtur: vel ut conservetur secundum speciem vel individuum; vel ut de novo acquiratur. Hoc autem ipsum quod est esse, bonum est. Et ideo omnia appetunt esse. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.*
(25566) *Contra Gentiles, lib. 3 cap. 3 n. 5 Amplius. Omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem. Si enim ipsa actio sit finis, manifestum est quod est perfectio secunda agentis. Si autem actio sit transmutatio exterioris materiae, manifestum est quod movens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota; in quam etiam tendit*

mobile, si sit motus naturalis. Hoc autem dicimus esse bonum quod est esse perfectum. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

(25567) *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 3 n. 6 Item. Omne agens agit secundum quod est actu. Agendo autem tendit in sibi simile. Igitur tendit in actum aliquem. Actus autem omnis habet rationem boni: nam malum non invenitur nisi in potentia deficiente ab actu. Omnis igitur actio est propter bonum.

(25568) *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 3 n. 7 Adhuc. Agens per intellectum agit propter finem sicut determinans sibi finem: agens autem per naturam, licet agat propter finem, ut probatum est, non tamen determinat sibi finem, cum non cognoscat rationem finis, sed movetur in finem determinatum sibi ab alio. Agens autem per intellectum non determinat sibi finem nisi sub ratione boni: intelligibile enim non movet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis. Ergo et agens per naturam non movetur neque agit propter aliquem finem nisi secundum quod est bonum: cum agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. Omne igitur agens propter bonum agit.

(25569) *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 3 n. 8 Item. Eiusdem rationis est fugere malum et appetere bonum: sicut eiusdem rationis est moveri a deorsum et moveri sursum. Omnia autem inveniuntur malum fugere: nam agentia per intellectum hac ratione aliquid fugiunt, quia apprehendunt illud ut malum; omnia autem agentia naturalia, quantum habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quae est malum uniuscuiusque. Omnia igitur agunt propter bonum.

(25570) *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 3 n. 9 Adhuc. Quod provenit ex alicuius agentis actione praeter intentionem ipsius, dicitur a casu vel fortuna accidere. Videmus autem in operibus naturae accidere vel semper vel frequentius quod melius est: sicut in plantis folia sic esse disposita ut protegant fructus; et partes animalium sic disponi ut animal salvum possit. Si igitur hoc evenit praeter intentionem naturalis agentis, hoc erit a casu vel fortuna. Sed hoc est impossibile: nam ea quae accidunt semper vel frequenter, non sunt casualia neque fortuita, sed quae accidunt in paucioribus. Naturale igitur agens intendit ad id quod melius est. Et multo manifestius quod agit per intellectum. Omne igitur agens intendit bonum in agendo.

(25571) *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 3 n. 10 Item. Omne quod movetur ducitur ad terminum motus a movente et agente. Oportet igitur movens et motum ad idem tendere. Quod autem movetur, cum sit in potentia, tendit ad actum, et ita ad perfectum et bonum: per motum enim exit de potentia in actum. Ergo et movens et agens semper in movendo et agendo intendit bonum.

(25572) *Contra Gentiles*, lib. 3 cap. 3 n. 11 Hinc est quod philosophi definientes bonum dixerunt: bonum est quod omnia appetunt.

هذا، وأن لغة النص، تؤكد ما ذكره عن لغة الكتاب "الكلاسيكيين" إيف ليفي - في مقدمة ترجمته من الإيطالية إلى الفرنسية لكتاب "الأمير" لماكيافلي - من أن حسيطة مفردات أولئك الكتاب

محدودة! يُنظر له (Yves Lévy): Introduction في

Machiavel, Le Prince. باريس (الناشر Flammarion) سنة ١٩٨٠، ص ٢١-٧٣.

ثم بخلاف شروحه على كتاب أرسطو فى السياسة، أفرد القديس توما للسياسة عملاً آخر - أثبتنا فى موضعه تأثيره فى ماكياڤلى وكتابه "الأمير"^(١) - هو كتابه "فى النظام الأساسى (أو فى الحكم)"^(٢) الذى أهداه إلى الملك القبرصى، بمثلما - فى زمن لاحق على زمن القديس توما بما يربو على قرنين - أهدى ماكياڤلى كتابه الأشهر ذاك، إلى "الأمير" لورنزو دى مديتشى. فى ذلك المؤلف الذى كسره القديس توما إلى كتابين (وهنا نلاحظ أن كلمة الكتاب تبدأ فى اكتساب مدلولها الذى يعرفه العصر الحديث) أفرد الفصل الأول - من الفصول الستة عشر التى ضمها كتاب أول بعنوان "نظرية المملّكة" - لملاحظات مبدئية، والفصل الثانى لمختلف أنواع الحكم، والثالث للمزايا الفارقة التى للمملّكة، والرابع للمساوئ الفادحة للطغيان. وفى الفصلين الخامس والسادس جرى بحث لمزايا الملكية على مرّ التاريخ، وفى السابع والثامن دار الحديث عن الملكية المقيّدة وعن الولاء المسيحى وعن السيطرة الاستبدادية. وكان للفصول الثامن والتاسع والعاشر والحادى عشر العنوان نفسه وهو "جزاء المملّك"، وإن كان متبوعاً بعنوانين فرعيةً اختلف منها اثنان فى الفصلين الثامن والتاسع بين "الشرف والمجد" و"الهناء الأبدى" تبعاً، وتكرر العنوان الفرعى الأخير للفصل العاشر. أما الفصل الحادى عشر فكان عنوانه الفرعى "الرخاء الدنيوى". وكان عنوان الفصل الثانى عشر "عقاب

(١) رقم ٥ من بين هوامش الفصل الأول من الترجمة.

(٢) الذى سترد الإشارة إليه فى متن الترجمة برمز *De reg. princip.* اختصاراً لـ: "فى النظام الأساسى، إلى الملك القبرصى" (*De Regimine principum ad regem Cypri*)، أو لـ "فى الحكم، إلى الملك القبرصى" (*De Regno ad regem Cypri*). وهو العمل الذى يرجّح أن ما يتوالى فيه بدءاً من الفصل الخامس من الكتاب الثانى، هو بقلم "بطليموس اللوقى" *Ptolémée de Lucques* تلميذ القديس توما الذى عرف عنه إكباره لأستاذه.

الطغيان". وفي الفصل الثالث عشر، عرَضَ القديس توما منهجه في البحث. ثُمَّ كرَّسَ الفصول الثلاثة الأخيرة من ذلك الكتاب الأول للعلاقة بين الدنيا والعقيدة المسيحية من خلال الملِك. أما الكتاب الثاني من ذلك المؤلف، فقد كُسِرَ إلى أربعة فصول جاء أولها بعنوان "الملِك المُؤَسَّس"، والثاني بعنوان "اعتبارات جيوبوليطيقية" (وهو نفسه العنوان الفرعي للفصل السابق عليه). وعنوان الفصل التَّالِي هو "السيطرة الاقتصادية"، بينما عاود القديس توما اختيار عنوان "اعتبارات جيوبوليطيقية" للفصل الأخير. وقد أَتَبَعَ القديس توما مؤلفه بملحقٍ أورد فيه ما دعاه "نصوصاً موازية"، وفيه يُتَوَجَّ الأكويني - كذَّابُه - جهده بالتوفيق بين علمه وعقيدته، فيذكر من بين "النصوص الموازية" قول السيد المسيح إن "أبواب الجحيم لن تقوَى" على كنيسته (إنجيل متى: ختام العدد الثامن عشر من الإصحاح السادس عشر)، وقوله "أعطوا إذن ما لقيصر لقيصر وما لله لله". (إنجيل متى: العدد الثامن والعشرون من الإصحاح السادس والعشرين)^(١).

ورغم ذكرنا في موضعه مُقْتَطَفًا ذا دلالةٍ من ذلك العمل^(٢)، فإن الحاجة تبدو ماسَّةً إلى التوقُّف بالقارئ عند بعض المواضع منه، لإبراز اهتمام الأكويني بمفهوم "وجود الإنسان في مجتمع"، تلك القضية التي ارتكز عليها المؤلف - إيف كاتان -

(١) يُنظر نص الترجمة الإنجليزية للعمل، والتي بعنوان *ON KINGSHIP. TO THE KING OF CYPRUS* وقام بها *Gerald B. Phelan* وراجعها الأب الدومنيكي *I. Th. Eschmann* وأعاد تحريرها - مُطابِقًا أرقام الفصول على الأصل اللاتيني - الأب الدومنيكي *Joseph Kenny* وصدرت في مدينة تورونتو بكندا من *The Pontifical Institute of Mediaeval Studies* سنة ١٩٤٩.

(٢) في الموضع السابقة الإشارة إليه هنا في هامش سابق، أي في أحد هوامش الفصل الأول من الترجمة.

فى سبيل التذليل على مدى ما فى ذلك الفكر الذى أنبتته أوروبا القرن الثالث عشر من تقدمية نسبية؛ فبخلاف ما ذكرنا توًّا أننا ذكرناه، يرد فى الفقرة الثامنة من الكتاب الأول - الواقعة فى الفصل الأول - قول القديس توما الأكويني إنه "إن كان طبيعياً إذن أن يعيش الإنسان فى صحبة كثيرين، فمن الضرورى أن توجد بين البشر وسيلة ما، بها يمكن أن تُحكَم الجماعة، ذلك أنه حيثما وُجد الكثير من البشر معاً وسعى كلٌّ منهم إلى صالحه الخاص، فإن الجَمْع سَيَحْطُمُ وينفطر عقده، ما لم يوجد كذلك جهازٌ يرعى ما يتعلّق بالصالح العام...". وفى الفقرة الرابعة عشرة - الواقعة فى الفصل الثالث من الكتاب الأول - يرد قوله إن "هدف أى حاكمٍ يجب أن يكون مُوجَّهاً صوب تأمين الرخاء لأولئك الذين يضطلع بحكمهم. على سبيل المثال فإن واجب الربّان هو حفظ سفينته وسط أخطار البحر، والعودة بها سالمةً إلى برّ الأمان. أمّا وقوام رخاء الكثرة المُكوّنة لمجتمعٍ وأمنها، هو فى حفظ وحدتها المُسمّاة بالسلام؛ فإنّ هذا إن زال فقد ضاع نفع الحياة الاجتماعية، وبالإضافة فإن الكثرة إذا انقسمت على ذاتها، تصير على ذاتها عبئاً. من ثَمَّ فإنّ الهَمَّ الرئيسى لحاكم الكثرة، هو جلبُ وحدة السلام. ليس حتى من المشروع له أن يتدبّر فيما إذا كان عليه أن يُرسى السلام بين الكثرة التى هى رعيّته، مثلما أنه ليس من المشروع لطبيبٍ أن يتدبر فيما إذا كان عليه أن يشفى الإنسان المريض المُؤْكُولَ إليه، فما من أحد يجوز له أن يتدبر بشأن غاية هو ملزَمٌ بالسعى إليها، بل (يجوز له أن يتدبر) بشأن وسائل بلوغ تلك الغاية فقط".^(١)

أمّا كتاب ماكيافللى "الأمير" فيدور الحديث فيه هو الآخر عن أنواع المَلَكِيَّة، وخصوصاً فى عشرة أو أحد عشر من الفصول الأولى للكتاب. لكنّ إن

(١) المصدر السابق - عينه.

كان القديس توما الأكويني قد جعل غاية المجتمع - بمثلما غاية الفرد - هي الهناء بالإله^(١)، فإن ذلك الذى شاع على ألسنة العامة ما يَعرّونه إليه من صياغته المبدأ الانتهازى الشهير بأن "الغاية تُبرّر الوسيلة" - ماكيافللى - لم يَتَوَرَّع عن أن يقول بالنص فى كتابه ذاك، إن أول ما ينبغى أن يحرص عليه من يقوم بغزو أراضٍ "هو القضاء على سلالة أميرها السابق.."^(٢)، وهذا فى أوروبا القرن السادس عشر!!

ثم فى أوروبا القرن الحادى والعشرين يجيء "الفيلسوف" إيف كاتان، الذى صَدَرَ كتابه مع مطلع القرن بالتمام والكمال، فى سنة ٢٠٠١! فيُختط طريقًا وسطًا. أجل إنه يَعرِّض - فى كتابه هذا - لكلّ من الأخلاق والسياسة، لكنه يفصل بينهما، وليس هذا فحسب، بل إنه يمهد للحديث عن كل منهما بالبحث فى علم المعرفة.

منذ المستهل يؤكد إيف كاتان انحيازَه إلى المفهوم الموضوعى - لا الذاتى - للمعرفة: "... من البديهى - ولا يَخْفَى على أحد - أن الكائنات توجد مستقلةً عما لنا بها من معرفة. إن افترضنا أنه لم يعد موجودًا أى إنسان فى العالم، فلن يعنى هذا انقطاع وجود العالم! ولقد وُجِدَ العالم من قبل أن يوجد الإنسان، فى غياب الإنسان لن يتغير شيء، سوى أن الأحداث الطبيعية ستُكفُّ عن أن تكون موضع رؤيته وحديثه، لن تعود تلك الأحداث أحداثًا، بل وقائع طبيعية، إذن فإن احتكنا

(١) المصدر السابق - عينه: الفقرتان السادسة والسابعة بعد المائة (الواقعتان فى الكتاب الخامس عشر).

(٢) Machiavel, Le Prince. الترجمة الفرنسية لـ Yves Lévy. باريس (الناشر Flammarion) سنة ١٩٨٠، ص ٩٤.

إلى البديهية، فلَكان الكائن مستقلاً عن الإنسان، للكائن - أمام الإنسان - موقع المشهد، والمشهد يكتفى بنفسه على نحوٍ ما، بما أن من الممكن أن يؤدَّى الممثلون أدوارهم على خشبة مسرحٍ في قاعةٍ خالية. إنكار هذا الاستقلال للكائن، هو سقوطٌ في مثاليةٍ تُحوّل العالم إلى مُجرّد انعكاسٍ للفكر (الفصل الثالث).

عندئذٍ كان يبدو أن إيف كاتان في تعرضه عند تأويله لمقولات الأكويينى، لما يعرف فى مصطلح الفكر الغربى بنعت *Solipsisme* - والذى اصطلح على ترجمته إلى العربية بلفظ "الأناة" (على نحو ما اصطلح فى العربية على اختيار هذا المقابل، لتلك النظرية القائلة بعدم وجود شىء غير الأنا) على نحو ما عُرف لدى الفيلسوف الإنجليزى باركلى، مثلما لدى بعض أهل الشرق كالسهروردى (بعنوان "المفيض" أو "الإشراق" أو "الإلهام") - يرفض هذا المبدأ، متفقاً مع ما عرف فى الفكر الغربى الحديث والمعاصر، مُتحلّياً "بنزعةٍ ما إلى التجريبية؛ إذ يُقرُّ بأن للكائن فى ذاته وجوداً أصلياً، ومُجاريًا معاصريه من المفكرين، والذين كان منهم من بلغ - فى إنكاره التام للأناة، باسم الواقعية - نوعاً من "الخطابية"^(١)؛ لكن يتضح من الفقرات التالية من المتن أنه يقف موقفاً وسطاً بين ذلك الإنكار والقول بالأناة، وهذا ليقول بما يمكن أن يدعى "الأناة النسبية"! إذ يبدو له أن فى هذا الإقرار - المُستند إلى البديهية، والمُحبذ لشيءٍ من الإقلال من شأن الفكر - مغالطةٌ ما! فتأسيساً على ما قال به الأكويينى من أن الإنسان هو عالمه، يلفت إيف كاتان النظر إلى مقولة الأكويينى التى مفادها أن "الإنسان يجعل الكائن يوجَد، وهذا

(١) على سبيل المثال شأن جان بول سارتر الذى يكتب قائلاً "إن مقاومتي للأناة هى بمثل الحيوية التى بها أثور على كل محاولة للتشكك فى الكوجيتو [مقولة ديكارت: 'أنا أفكر، إذن فأنا موجود']". *Jean-Paul Sartre: L'être et le néant, Essai d'ontologie*

.phénoménologique. Gallimard 1943

ليس كائنًا إلا من حيث إن العقل الفاعل يجعله يوجد". وما يوحى بمعنى هذه المقولة، هو ما نفهمه من مقولة أخرى للأكويني مفادها أن "الوجود الأصيل للمُتَعَقِّل كفاعل، ليس في المُدْرَك. إنما العقل الفاعل هو الجاعل للمُتَعَقَّلَات، في الفعل". الإنسان لا يكون، إلا بإعمال العقل الفاعل؛ الذى يجعل من عالمه مُتَعَقِّلًا فعليًا. وجود الإنسان وكذلك عالمه، هما - من حيث الماهية - على مستوى المُتَعَقِّل، لا على أى مستوى آخر. عندئذٍ "يستحيل التساؤل عما يمكن أن يكونه العالم إن كان المرء - بفرض مُتَخَيِّل - غائبًا عنه". لكن يستحيل كذلك أن يوجد الإنسان بدون وجود العالم! فالإنسان نفسه لا يكتمل، إلا بجعل عالمه يوجد؛ كـمُتَعَقِّل، إن استحال التفكير إلا من داخل الصلة التى للإنسان بالعالم، فعندئذٍ يجب التأكيد أن الإنسان لا يكون نفسه فعليًا، إلا بممارسة هذه القدرة التى تُمَيِّزُه! هذا هو معنى ما يفهم من وصف موقف إيف كاتان - تأسيسًا على موقف الأكويني - بالـ"أنانة النسبية": ينبغى تعليق وجود العالم على وجود الإنسان المدرك له! لكن الإنسان لا يوجد بدوره، إلا فى العالم. من هذا ننقل مع إيف كاتان من تحليله للمعرفة إلى تحليله للوجود الإنسانى، وصولاً إلى الوجود السياسى للإنسان، فإلى الفضيلة الواجبة منه لكى يتحقق الخير فى ذلك الوجود السياسى.

يشدد إيف كاتان على أنه فى عرف الأكويني، يستحيل وضع النفس والبدن بمعزلٍ عن أحدهما الآخر. علم الإنسان لدى الأكويني، يعارض - معارضةً باتّة - كُلُّ "تشيبي" *toute réification* للنفس وللبدن. وهذا برغم المُنْزَلَق الذى يمكن أن تجذبنا إليه اللغة، وبرغم الإغراء الناتج عن عاداتنا "الثنوية" - أى المذهب القائل بأن الإنسان ذو بدنٍ ونفسٍ منفصلين - أو ذلك الذى لنوع من "ملانكية" - أى اعتقاد المرء بأنه قادرٌ على التجرّد ممّا هو جَسَدِيّ. "النفس" و"البدن" ليسا واقعين، بل كلمتين لا معنى لأىٍ منهما إلا للدلالة على وجهة نظرٍ معنوية مختلفة عن تلك

التي للأخرى، ومساوية لها في إمكانها. هي وجهة نظر إلى الواقع الوحيد الملموس، الذي هو الإنسان الحي، مثل الأمر بهذا الشأن مثله بشأن ما سلف ذكره عن المعرفة: لا توجد معرفة إدراكية ومعرفة عقلية، بل معرفة إنسانية تكتمل بعقل يكون الإدراك وساطته، أو بإدراك يكون بالعقل تحقّقه. إذن فبمثما ينبغي أن يُعرّف الإدراك كوساطة للعقل - أي كشرط إمكان له، وكحدّ - ينبغي أن يفهم أن البدن هو ما تكون به النفس الإنسانية إنسانية، وما بفعله - في نفس الوقت - تكون النفس محدودة، بين العقل والإدراك من جهة والنفس والبدن من جهة أخرى، يتجلى نفس نظام المسيرة، فلكى يكون العقل ما هو، عليه أن يجعل الإدراك ينبعث! ولكى تكون النفس ما هي، فعليها أن تجعل البدن ينبعث! الإدراك هو في العقل بمثابة ما يحده وما يتيح له المجيء إلى ذاته، وبالمثل فالبدن هو في النفس بمثابة ما يحدّها وما يتيح لها استكمال ماهيتها كنفس إنسانية. ما الإدراك إلا نوع من كيفية للعقل، والعكس بالعكس، وبالمثل بشأن النفس والبدن: البدن كيفية للنفس... كيفية بفعلها تكون النفس نفساً إنسانية. وهذا البدن، تجعل منه النفس بدناً إنسانياً غير قابل للاختزال إلى أيّ من الأبدان الأخرى؛ بما فيها بدن الحيوان. معنى هذا أن الإنسان إن كان يعيش بدنه إنسانياً، فعندئذ يكون لسلوكه البدني نفس القدر من الدلالات التي لبوادره الروحية، وتكون له دلالة لا يقل ما فيها من روحانية - أي من إنسانية - عما في تلك الدلالات، الإنسان بأكمله ملتزم: حريته حقيقية في ما يدعى وظائفه البدنية، بقدر ما هي حقيقية في ما يدعى فعالياته الروحية. على جميع المستويات التي يمكن للتفكير الذهني أن يجتزئها داخل الكليّة التي هي الإنسان في وجوده الواقعي، ينبغي عليه اكتشاف كليّة قدره أو ملاقاتها أو الاضطلاع بها.

من ثمّ فإن ما يُمثّل للإنسان إشكالاً، هو أمرٌ غير قابل أبداً للاختزال تماماً إلى مرتبة ما هو عقليّ. الأسئلة التي تطرح نفسها على الإنسان والتي يصوغها في

معانٍ مُتَعَقِّلَةٍ، لا يمكن أن تكون أسئلة عقلية فحسب. التفكير يلتقطها - ويلقى عليها الضوء، ويسير بها صوب حل - ولكنه لا يستهلكها. إثر التفكير يتبقى دائماً راسبٌ يتأبى على الإضاءة العقلية، وينشد كيفية أخرى للحل. الحياة ليست التفكير وحده. إلقاء ضوء الفكر على مسائل الوجود، هو بالتحديد فهمٌ كَوْنُها تتجاوز التفكير دائماً... هو فهم استحالة ادعاء الوضوح المطلق لأى مذهب، وفهم كَوْنِ الفكر دائماً مُعَانِياً من إقبال البدن عليه. كل معضلة تتطلب دائماً ضبطاً للبدن، بمثلما تتطلب - فى نفس الوقت - تفكيراً مُطَهَّراً. ما يتعلق به الأمر دائماً، هو الإقرار بأن تَمَثُّلُ المرء ككائن بدنى، أمرٌ أساسى، وبأن وجود الإنسان يتحقق فى سلوكه البدنى على نفس النحو الوافى الذى يتحقق به فى تفكيره الروحى. سيرة الإنسان العقلية تحتوى سيرته العاطفية والبدنية، والعكس بالعكس. تلك التى يدعوها الإنسان سيرته، هى فى حقيقتها التبادل الجدلى - والضبط المتنامى - لشيئ تلك السير المتوازية. على الإنسان أن يفكر! لكن عليه كذلك أن يواصل الاشتباك ببدنه ويحل رموز الدلالات التى تغفو بداخله، وأن يوفق صلاته بالغير؛ وأن يتغلب على المصاعب التى يواجهها إدراجه فى العالم! الإنسان الذى يُعْمَلُ الفكر، لا يكف عن أن يكون مختلطاً بالناس، ولا عن أن يكون ذا بدن، ولا عن أن يكون عضواً مجتمع... إلخ. وتفكيره ليس خالصاً ولا منعزلاً، على أنه إن كان البدن يُثْقَلُ التفكير، فإنه يعطيه مضموناً حقيقياً. وفى نفس الوقت يكف البدن عن أن يكون دخيلاً: إنه يصير إنسانياً. البدن هو الظلمة، أو الفراغ الذى يكشف عنه الحدس؛ من داخل التفكير. هو لا يكف عن مصاحبة التفكير، دون الاستسلام لأى اختزال قد يفرضه التفكير عليه. فهم البدن كبدن إنسانى، هو اكتشاف فيه لما هو أكثر منه هو ذاته. بالمثل فإن التفكير الإنسانى إذا فهم على نحو ما هو، فسيكون - بمعنى ما - أقل منه هو ذاته، بما أنه أبداً لا يكون تفكيراً خالصاً ومجرداً (الفصل الرابع).

وفى نفس الموضع يؤكد إيف كاتان على ضرورة إعادة إدراج الحياة الجنسية ذاتها فى تفكير الإنسان المتجاوز بدنه وإن ظل مرتبطاً به: "واقع الأمر هو أن فى الحياة الجنسية موقع ارتكاز الاشتباك الذى يلقى عليه التفكير ضوؤه، ويصوغه فى مفاهيم. إن كان الجنس إنسانياً وليس مجرد منطقة من الوجود معتمة وتكاد تكون مشبوهة، فهو عندئذٍ فى اشتباكٍ دائمٍ بما هو مُتعالٍ، إن كانت الصلات الجنسية بالغير تطرح مشكلةً عسيرة، فلأنها هى ذاتها مواجهات بالآخر ومُعَبَّرٌ إلى ما هو مُتعالٍ، وليس مثيراً للدهشة أن يُفضى الأمر بالصلات الجنسية إلى تمثيلها رمزاً للصلة الإنسانية بالمطلق (...). فإن تَعَسَّرَ فهم هذه الدلالة الإنسانية، فما هذا إلا لأن الحضارة التى نعيش بداخلها ظلت طويلاً حبيسة "الثوية"، وهى التى فى عرفها يكون الجنس لهواً للجسد وتلويثاً للروح، ولا يُظهر كحلٌ لرموز الوجود الإنسانى أو مفتاحٌ له". هذا التوصيف للوجود الإنسانى، بدوره يفضى بنا إلى الوجود السياسى للإنسان.

إذن فبعد قيام إيف كاتان بوصف الفئات التى يُعَدُّها الأكوينى - بوحى من تأملاته فى فكر أرسطو - ما يجعل من الوجود وجوداً إنسانياً، نجده يؤكد على مفهوم الأكوينى أن هذا الوجود للإنسان لن يكون إنسانياً بالتمام والكمال، ما لم يكن كذلك وجوداً سياسياً؛ إذ يقول الأكوينى إن ما يؤسسه الإنسان ويفوز به، ينبغى أن يتحقق فى جميع ما فى العالم من وساطات؛ ومن ثم يفترض كاتان قول الأكوينى بأن هذا الذى يؤسسه الإنسان ويفوز به، ينبغى أن يتحقق فى جميع ما له من موضوعات، بما يشمل أشدها إعتاماً واستعصاءً على الفكر - شأن الجسد والجنس والعمل، وما هو سياسى! وكيفية تفكير الأكوينى فى البعد السياسى للوجود الإنسانى، تبدو نموذجاً دالاً على مسيرته. الأكوينى يعتقد - فى أثر أفلاطون وأرسطو، وبرفقة العديد من معاصريه - أن مجال ما هو سياسى ليس مجالاً ثانوياً

ولا عارضا، وأنه ليس في الإمكان التعرض لذكر الإنسان بصواب، دون الاعتداد بوجوده في وطن؛ أي في كيان سياسي. ففي عرف الأكوييني أن الفلسفة السياسية ضرورية بمثلما الأخلاق أو الميتافيزيقا. وهذا لسبب حاسم هو أن الإنسان أساسا كائن سياسي، كما يقول أرسطو (الفصل الخامس).

ويلج إيف كاتان على كيفية فهم الأكوييني بيان أرسطو هذا، لدى القديس توما أن الحياة الاجتماعية والوجود السياسي، لا يتأديان إلى اقترانهما بكونونة شخصية وفردية - سائلة الوجود على هذا البعد الاجتماعي والسياسي - من الخارج وفي أجل لاحق. إنما الحياة الاجتماعية لدى الأكوييني، لا يمكن فهمها كأنها "تحسن" *melius esse* (باللاتينية) يطرأ على فرد معزول؛ فيقوم ما فيه من ضعف، فعلى هذا النحو لا يمكن أن يكون المجتمع تحققاً لعقد اجتماعي؛ بل على العكس لا يتصور الأكوييني أي تعارض - أو تعاقب أو تناظر - بين الوجود الفردي والوجود الاجتماعي. متى وجد الإنسان، فبالمثل قد وجد نظام اجتماعي وسياسي. إنما لا يصير في إمكان الإنسان أن يحقق جميع الإمكانيات الكامنة التي تجعل منه شخصا إنسانياً، إلا في وجود جعل اجتماعياً *une existence socialisée*؛ لا يتحاشى ذلك الوجود. "الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعي". كما قال أرسطو في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس".

الأكوييني يلتزم برأى أرسطو، بلا تحفظ. المجتمع "داخلي" بالنسبة إلى الإنسان *La société est "intérieure" à l'homme*. المجتمع جزء من ماهية الإنسان، وهو أصلاً إنساني، والإنسان الذي قد يعيش في عزلة - منكفئاً على ذاته - لن يكون إنساناً بالتمام والكمال، بل ووفق رأي أرسطو على الدوام، هو "إما كائن فاسد، وإما كائن يفوق في قدرته البشر".

فى العءىء من نصوص الأكوىنى؁ ىتضح أنه بهذا المعنى فهم ما للمجمع من سمة "طبعة"؁ سلفاً ىرفض هو نظرىات "الإصلاحىىن" الذىن سىعدون الحىاة الاجتماعىة من بىن المعطىات التارىخىة الخالصة؁ إذ ترتبط بوضع الإنسان كمركب للخطىئة؁ أما هو فىؤكد أن الإنسان حىوان اجتماعى؁ لدرجة أنه حتى فى حالة البراة السابقة على الخطىئة الأولى؁ لكان الناس قد وهبوا حىاة اجتماعىة!

إذن فإن "الاجتماعىة" *La socialité* هى بعدُ ىشكل الإنسان؁ وىنبغى الاهتداء إىله فى جمىع الأشكال التارىخىة التى قد ىتخذها الوجود الإنسانى؁ قد ىطراً تغىىرً على المجتمعات فى صورها الملموسة؁ أما "المجمع" فإنه ىظل باقىاً بقول الأكوىنى بعدُ إن الحىاة الاجتماعىة نعمة لا ىستطىع الإنسان الاستغناء عنها؁ وىكرر إىف كاتان قول الأكوىنى - فى عمله المعنون "مجموعة الردود على الأمم"^(١) - إنه "بما أن الإنسان بطبعته حىوان اجتماعى؁ فهو بحاجة إلى معاونة الآخرىن من بنى الإنسان له؁ كى ىبلغ غایته".

كما نقرأ للأكوىنى - فى موضع آخر من عمله ذاك نفسه - قوله: "لكن بىن جمىع تلك الخىرات التى ىتاح للإنسان الانتفاع بها؁ هم الآخرون من بنى الإنسان الذىن لهم المقام الأول؁ واقع الأمر هو أن الإنسان بالطبعة حىوان اجتماعى". هذان النصان - المئثران للاهتمام وذوا الدلالة - ىحىلان إلى نفس المقتطف من أرسطو؁ وهو قوله - فى "الأخلاق إلى نىقوماخوس" إن "الخىر الأسى ىكتفى بنفسه؁ بما أن الإنسان بطبعته كائن سىاسى". فإن كان الأكوىنى ىذكر نص أرسطو مرتىن؁ فلكى ىؤكد أن ما ىستشعره الإنسان من احتىاج للغير؁ والاستفادة التى ىجنىها من الآخرىن من بنى الإنسان؁ لىس مرهماً مجرداً "تحسُن" *melius esse* (باللاتىنىة). إنما

(١) ىرجع إلى ما سىلى من "ملحوظات لكل من المؤلف والمترجم".

يشكلان الإنسان ذاته. الإنسان في حاجة إلى الآخرين من بنى الإنسان، لكي يوجد؛ لا لمجرد أن يوجد على نحو أفضل.

وبتبنى الأكويني ما في مذهب أرسطو من "طبيعية" - وبتأكيد على "الخير الموجود في الأشياء ذاتها" *bonum in ipsis rebus existens* (باللاتينية)، وعلى "التهيئة للأشياء وفقاً لبعضها البعض" *ordo rerum ad invicem* (باللاتينية) - كان يعنى تماماً أنه يتباعد عن فكر سالفٍ عليه، هو الفكر الأوغسطيني. القدّيس أوغسطين كان اعتقاده أن اكتمال الإنسان ليس في فرديته وحدها، بعيداً عن وساطة الوجود الجماعي. لكن لدى أوغسطين، لا يُمثّل هذا البعد الجماعي مستوى مُعيّناً؛ يتطلب ما هو أصيلٌ من ممارسة وتَعَقُّل. ليس المجتمع شيئاً *res* (باللاتينية) بل إشارة *signum* (باللاتينية)... إشارة إلى حقيقةٍ متعالية. يستحيل أن يحقق المجتمع نظاماً ووحدة متلازمة: لكي يَكون المجتمع ما هو، يجب أن يكون أكثر ممّا هو! إنما هو بوحى من مُعتقد أوغسطين الناشئ عن اعتناقه فلسفة "الفيض" *la philosophie émanatiste*، ما كان من انسياق ذلك الفيلسوف إلى التأكيد على أن المجتمع لا يمكن أن يتشكل إلا في اندماجه داخل تلك الرابطة الروحية التي هي "الكنيسة"؛ وبفعل هذا الاندماج. وكذلك كان انسياق أوغسطين إلى التأكيد على أن السلطة السياسية - الزمنية والدنيوية - لا تستمد مشروعيتها إلا من السلطة الروحية، وأخيراً إلى التأكيد على أنه ما من وجودٍ لفلسفةٍ سياسية، بل لعلمٍ لاهوتٍ سياسى فقط. الأكويني رفض تلك النظرية وما ارتكزت عليه من ميثافيزيقا، عارضاً إياها كخطأٍ راجع إلى أفلاطون، يُلَاقى كذلك لدى عددٍ ما من الآخرين، ولدى بعض الهراطقة المحدثين! لكن ينبغى الإيضاح الدقيق للمعنى الذى يؤكد به الأكويني أن ما هو سياسى، هو من المبدأ إنسانى وعقلانى؛ فهذا المعنى ينبغى أن ينصرف إلى أن ما هو سياسى، يكون - بحكم طبيعته نفسها - موضوع مهمة

نظرية وعملية في التحول بالإنسان إلى الإنسانية والعقلانية. إذن فإن ما هو سياسي ليس عقلانياً مباشرة، لأنه - بحكم كونه نسقاً منفرداً وأصيلاً - لا يستجيب لعمليات اختزاله إلى نسق العقل الخالص، وإن لم يكن منقطع الصلة بالعقل الخالص. حين يؤكد الأكويني أن الإنسان بطبيعته كائن سياسي، فإنه يعنى أن الإنسان لا يمكن أن يوجد حقيقة، إلا باستعادته إلى نفسه مجالاً ليس عقلانياً خالصاً ولا إنسانياً مباشرة. إنها نفس المنظومة التي وصف إيف كاتان فعلها في ما بين العقل والإدراك من صلات: العقل الذي يُحدّد نوع الإنسان - جاعلاً منه "إنساناً" بالتحديد - لا يمكن أن يتمثّل مباشرة وفي ذاته! عليه أن يخرج من ذاته... عليه أن ينتقل إلى ذلك المجال الذي هو أصلاً غيره: المجال السياسي، وأن يتمثّل بداخل تلك الغيرية. إذن ففي مجال ما هو سياسي، تُلاقى القاعدة العامة لعلم الإنسان لدى الأكويني؛ إذ يتم التأكيد على أن الإنسان لا يمكنه التمثّل في ماهيته - أى لا يمكنه أن يكون إنساناً - إلا بمجابهة ما يلاقيه من غيرية هي غيرية العالم، وتلك التي للآخرين. وهذا بمثابة يتم تأكيد الأكويني على أن الإنسان لا يمكنه أن يكون إنساناً، إلا بتحمّل هذه الغيرية؛ كما تتحمّل كلُّ مسئولية.

هذا سيواجهه باعتراض فحواه أنه لا يحل المشكلة، ففي نهاية الأمر تدعى الفردية نفس الادعاء: فإنما لتحقيق الفرد غايته، يضطر هو إلى اللجوء إلى الآخرين، وهو اعتراض يُجمل جميع ما يُلاقى من مشاكل في دراسة الصلة بين الفرد والمجتمع، ويبدو مرتكزاً على معضلة غير قابلة للحل: فإنما أن يكون الفرد هو ما يُعدُّ غاية، ويكون للمجتمع دورٌ نفعى؛ بإتاحته للفرد تحقيق غايته الأساسية. وإما أن يكون المجتمع هو الذى يحظى بالتميز، ويوضع كلُّ ما هو فردى - من قيم أو غايات - في خدمته.

يقول إيف كاتان إن هذه المعضلة لا تتراءى أبداً في فكر الأكويني، لسبب أساسي هو أن مفهوم الفرد والمجتمع لديه لا يتيح طرح مسائل على شاكلتها، حقاً إن الأكويني يعلن أن المجتمع مهَيَّوٌ لخدمة ما للفرد من غاية، لكنه يؤكد أن الفرد هو للرابطة الاجتماعية كمثلما الجزء للكل. فإن لم تكن هاتان التسميتان - "الفرد" و"المجتمع" - إلا حَذَى مسألة غير قابلة للحل، فهذا لأنهما في عرْفه تسميتان مختلفتان لحقيقة واحدة. لا توجد معضلة حقيقية، إلا متى عُدَّ الفرد والمجتمع حقيقتين متميزتين الواحدة منهما عن الأخرى، وخارجيتين الواحدة منهما بالنسبة إلى الأخرى، وبالتالي عُدَّ الصالح الفردي والصالح العام على نفس الشاكلة. إلا أن الأكويني يعتقد العكس تماماً ويؤكد: الوجود الاجتماعي عنصرٌ ينتمي إلى ماهية الوجود الإنساني ذاتها، والإنسان - أو "الشخص الإنساني" - لا يكتمل حقاً إلا باندماجه في مجتمعٍ سياسي. إذن فليس في الإمكان معارضة غاية المجتمع وصالحه بغاية الفرد وصالحه. ما من شكٍّ كبيرٍ في ضرورة تمييز التهيؤين الفردي والاجتماعي أحدهما عن الآخر، لكنهما داخليان الواحد منهما بالنسبة إلى الآخر.

هذا التفسير يؤكد كَمَّ عديدٍ من نصوص الأكويني، حيث يؤكد أن الإنسان لا يمكن أن يوجد - واقعياً - إلا في واقعٍ سياسي، ويكتب قائلاً إن "واقع الأمر هو أنه بما أن الفرد جزءٌ من الجمع، فإن كل إنسان - في ذاته، وبكل ما يمتلك - ينتمي إلى الجمع". ولهذا السبب فإن الفرد لا يبلغ غايته، إلا بمواظبته على ما للمجتمع السياسي من غاية؛ لذا فإن الأكويني يكتب قائلاً كذلك إنه "عند سعي المرء إلى الصالح العام للجمع، فبالنَّالَى يكون - تبعاً لهذا - سعيه إلى ما يشمل صالحه الخاص. وهذا لسببين، الأول: هو أن الصالح الخاص لا يمكن أن يوجد دون الصالح العام للأسرة أو للمدينة أو للمملكة (...). أمَّا السبب الثاني: فهو أنه بما أن الإنسان جزءٌ من الدار ومن المدينة، فعليه أن يعتدَّ بما يصلح له من خير، تبعاً لما

يُحرص عليه نسبياً لصالح الجمع. واقع الأمر هو أن التَّهْيِينَة السَّليمة للأجزاء تُستَمَدُّ ممَّا لها من صلةٍ بالكل. ما يمكن استخلاصه إذن هو أن الفرد لا يمكن أن يكون هو ذاته مُراداً لذاته، ما لم يكن مراده بحكم هذا هو المجتمع السياسي كذلك؛ وفي نفس الوقت!

على الرغم من ذلك فعندما يَنشُد الأكويني في الإنسان نوعاً من مُرادٍ للمجتمع، ينبغي ألا نفهم من هذا أنه يجعل من المجتمع السياسي واقعاً تعاقدياً *une réalité contractuelle*. في مُتابعة الأكويني لأرسطو على طول الخط، يبدو له نزوع الإنسان، إلى المجموع - أو مراده إياه - طبيعياً بأدقِّ معانى الكلمة... يبدو له هذا النزوع - أو هذا المراد - كأنه ما يمكن أن يوصَفَ بعُدِّ بأنه بنيةٌ مُشكَّلةٌ لماهية الإنسان. من ثمَّ ينبغي الرجوع إلى نصِّ بالغ الأهمية من مؤلَّف الأكويني المعنون "المجموعة اللاهوتية": في ذكر الأكويني للقانون الطبيعي، نجده مُنَجِّسَماً إلقاء الضوء على أعمق نزعات الإنسان: تلك التي يشارك فيها الكائنات جميعاً، ثم تلك التي يشارك فيها الأحياء جميعاً، وأخيراً تلك التي ينفرد بها؛ والتي بفعالها يتم تعريفه باعتباره إنسانياً على وجه الخصوص، وهذا عندما كتب الأكويني قائلاً: إنه "يوجد في الإنسان نزوعٌ طبيعيٌّ إلى الخير، وفقاً لطبيعته ككائن عاقل؛ تلك الطبيعة التي اختصَّ بها (...) وإلى الحياة في مجتمع". هذا النص اللافت للنظر بما فيه من تكتيف، يوجِّز فكرةً طالما تَمَسَّكَ بها الأكويني. المطروح للبحث ثَمَّت، هو فلسفةٌ بأكملها... فلسفةٌ فيها يتحقَّق الإنسان. وهذه النظرية في الوجود الاجتماعي للإنسان تُقضي مباشرةً إلى الإقرار بإمكان السياسة وبضرورتها، بكل من معنَيي هذه الكلمة؛ أي كَممارسةٍ وكعلمٍ سياسي.

ما هو هذا الخير الذي يوجد في الإنسان نزوع طبيعي إليه، والذي بفضله يكون الإنسان أولاً إنساناً، وثانياً إنساناً عاشقاً في مجتمع؟ يقول إيف كاتان -

أو يقول الأكويينى! - إنه بفضل الوجود السياسى لكل فرد، يبدأ هو فى الوجود حقيقة؛ كإنسان إنسانى، بحيث لا يتوصل الأفراد الخواص إلى تحققهم على الأصالة، إلا بانفتاحهم على مجتمع بعينه. الأكويينى يكتب قائلاً: إنه "بالطبيعة توجد غاية نهائية وحيدة لجميع البشر".^(١) فإن وجب المزيد من إبراز الفكرة التى ينطوى عليها تفكير الأكويينى، فسنجد إيف كاتان قائلاً عن الأكويينى إن فى عرفه أن فعل السياسة على أتم ما يكون - والذى هو فعل الحكم - ليس مجاله الحرفة وحدها، بل إلى الأخلاق مرجعه أولاً! لأن الإنسان ومستقبله هما موضع قرار هذا الفعل، فهو فعل خاضع - منذ المستهل - لما تفرضه عليه العقلانية من ضابط، إذن فمن المستلزم لرجل الدولة تأهيل ما. والمعيار الأساسى للترشيح للمناصب القيادية، ينبغى أن يكون الفضيلة (الفصل العاشر).

هذه الفضيلة التى يتطلبها الأكويينى، هى التى دعاها "الحذر"؛ وهو يعرف هذا الحذر بأنه "حكمة صائبة، مطبقة على الفعل" *recta ratio agibilum*

(١) بل يفترض الأكويينى أن نفس تلك المجتمعات لا يمكن أن تحقق مصلحتها هى، إلا بالانفتاح على سائر المجتمعات كافة. وحتى إن حالت الأطر الاجتماعية لعصر الأكويينى دون توسعه فى بيانه ذلك، فالحاصل أنه كان على وعى تام بأن أشد نظرياته أساسية، تعنى توحيداً حقيقياً للإنسانية بأجمعها؛ ومن ثم قانوناً دولياً، بل إن الأكويينى كان أحد المفكرين النادرين فى عصره، من حيث وعيه ذلك. وجدير بالذكر ما يروق لبعض المعاصرين من إطلاق صفة "رابطة الشعوب" *Commonwealth* على مفهوم الأكويينى لمجموعة الأمم ذات المصلحة المشتركة (مادة *Aquinas* فى موسوعة *Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers* [محرراً] *James Opie Urmson*). وإن كان الأرجح بهذا الشأن هو تجسيد الأكويينى لتأثير مفاهيم النظام السياسى الرومانى - التى كان فى مقدمتها مفهوم "السلام الرومانى" *Pax romana* - على مفكرى العصر الوسيط، ذلك التأثير الذى أشار إليه المؤلف - إيف كاتان - فى الفصل السادس.

[باللاتينية]. إنما تُعيّن الحكمة لهذا الحذر غايةً، هي تقرير الكيفية والوسائل التي يبلغ بها الإنسان الاتزان العقلاني، والحذر يُعين على الاستقرار - من بين مختلف إمكانيات الفعل - على إمكانية الفعل الأصلح من غيرها للغاية المستهدفة. إذن فإن في الحذر حكمة، وإن كانت حكمة عملية؛ بما أنها تُقرّر ما ينبغي القيام به. هذه الحكمة مدينة بأهميتها المركزية في الحياة الأخلاقية، إلى كونها هي التي تُوجّه كامل فعالية كل من الرغبة والإرادة؛ وعليه يكون الحذر هو - بالتمام والكمال - المثل الفعال للحكمة: في وسط الرغبة في العيش التي تبعث الحياة في كل إنسان؛ تلك الرغبة التي تبدو كأنها - من حيث موضع تطبيقها - عمياء ومبهمّة في ذاتها. هذا بينما لا يكون الحذر مُتطلبًا في الحياة الفردية - التي للإنسان الساعي إلى تحقيق مصلحته الخاصة - فحسب، بل يكون كذلك ضروريًا لتحقيق المصلحة المشتركة، في هذه الحالة يبلغ الأمر بالأكويني إلى الاعتداد بالحذر كموضوع لفضيلة مستقلة. وما يزيد من ضرورة هذا الحذر للحياة السياسية، هو أن كل إنسان منغلّق تلقائيًا في خصوصيته؛ ويصعب عليه الإفلات منها، وكما سلف لأرسطو القول - في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" - فالثابت أن "من القادرين على استلهاهم الفضيلة، يوجد الكثيرون. وهذا متى تعلق الأمر بشئونهم الخاصة. لكن هؤلاء يُستقرون عن عجزهم، متى تعلق بالآخرين". إنما لكي يتجاوز المرء الإدراك المنغلّق فيما هو مفرد - ويصير قادرًا على اختيار ما يُسهم في المصلحة المشتركة - يلزمه اعتياد طويل المدى وتدريب متواصل، هما وحدهما المعينان له على غرسه الفضيلة في نفسه.

لا يوجد حكمٌ عادلٌ دون حذر، بما أن الحكم هو - بالتحديد - تقرير الوسائل الواقعية التي تضمن تحقيق المصلحة المشتركة. على هذا النحو يظهر

الحذر السياسى باعتباره ما هو جديرٌ من فضيلةٍ للحكم وللحاكم، أى ما للدولة من فضيلة. هى فضيلةٌ لا تُلاقى فى أى من أفراد الرعيّة بمجرد اعتباره من الرعية، بل تُلاقى فيه باعتباره من الرعية الخاضعة لفعل الحكم. وفى "المجموعة اللاهوتية" يضيف الأكوينى قوله: "لكن لأن كل إنسان - من حيث إنه كائنٌ عاقل - يمارس جانباً من الحكم - وفقاً لتحكيمه عقله - فى هذا النطاق، يجدر به أن يأخذ الحذر". وهذا لكى يؤكد على أن كلّ مُسهّم فى الحكم - من حيث إن الفضل فى إسهامه يرجع إلى عقلانيته - ينبغى أن يأخذ الحذر!

لكن فى الوقت نفسه فمن الضرورى التدقيق على أنه عند التعرض للأخلاقيات فى مجال السياسة، ينبغى ألا يكون فهمنا إياها بنفس الكيفية التى تفهم بها الأخلاق الفردية أو الشخصية: بدءاً من الصعيد الشخصى، تتطلّب الأخلاقيات السياسية خارجيةً ما، هى كشروع فى التأسيس. الأخلاقيات السياسية ليس مرجعها إلى ضمير إنسان أو جمع من البشر. فلأن الأخلاقيات السياسية هى جعل الحكم *regimen* [باللاتينية]، أو فعل الحكم - بمعنى أدق - عقلانياً، فإنها تستلزم فضيلةً أسمى من سائر الفضائل؛ مثلما يكون للحاكم موقعٌ أسمى مما لسائر أفراد المجتمع.

لكن إن كان الأكوينى - فى القرن الثالث عشر - قد خص الحذر بذلك الموقع الأسمى بين الفضائل، فإن مفكر القرن الحادى والعشرين إيف كاتان لم يفته أن الفضائل جميعاً - شاملةً الحذر - ليست إلا لالتماس عالمٍ جديد سيكون - أخيراً - عالماً إنسانياً على الأتم.

على هذا النحو، فعلى خلاف أرسطو والأكوينى نفسه - وإن فى السياق ذاته الذى انتظم فكرهما - لم يكتف إيف كاتان بالفصل بين السياسة والأخلاق، بل

تَدْرَج - فى بلوغه تحليل كل منهما - عبر تحليل المعرفة ثم للوجود؛ ليستطيع إحكام تحليله للسياسة، ولما يستقطبها من غاية أخلاقية. هذا هو أقصى ما بلغه هذا المؤلف بفكره.

لكن يبقى أن الفكر شأن التاريخ، ينبغى "التدخل بوعى فى التطورات المتلاحقة لحركته".^(١) فإن كانت الخلاصة الوحيدة التى أمكن أن يرجوها إيف كاتان، وربما أن يأمل فى إمكان فعلٍ لتحقيقها - كما ذكر فى خاتمة كتابه - هى أن يتابع القارئ قراءات المؤلف تلك بتأملاته الخاصة، وأن يجد فيها بدوره دواعى للتفكير وللحياة؛ فلعل السبيل الوحيد إلى ذلك التحقيق، هو ما دَعَا هو نفسه القارئ إلى القيام به من "العمل - فى المجال المفتوح الذى لذلك الأفق [البازغ أمام الإنسان] - على تغيير الواقع اليومى". لكن هذا يفرض سؤالين آخرين. أولهما هو "ما القراءات الأخرى التى ستلهم قارئ هذا الكتاب تأملاته الخاصة؟" والثانى هو "من من المفكرين ينبغى أن تشملهم هذه القراءات، بالإضافة إلى توما الأكويني؟"

أ.ع.ب.

(١) يُرجع إلى مقالين متتابعين لنا فى مجلة "الهلل" القاهرية أولهما بعنوان "تحقق الوعى": عدد أكتوبر ٢٠٠٧، ص ١٤٠-١٤٥. والثانى بعنوان "إصلاح التشريع": عدد نوفمبر ٢٠٠٧، ص ١١٠-١١٦.

مقدمة المؤلف

كثيراً ما يُعْتَدُ بِفِكْرِ توما الأكويني - مثلما بفكر سائر مفكرى العصر الوسيط - باعتباره فكراً تَمْ تَجَاوِزُهُ تَارِيخِيًّا... فكراً تعامل مع إشكالياتٍ انقضت نهائياً، ويرتضى التخلّى للمؤرخين المتبحرين عن دراسة ذلك الفكر الغابر وغير النقدي؛ العاجز عن مجابهة ما فى عصرنا من معضلات. فى الدراسة التالية، أُعْرِضَ قِراءَتى الخاصة لبعض نصوص لَتوما الأكويني، وهى نصوصٌ باتت غير مُتاحة لَمُعْظَمِنَا، وإن كان موضوعها حياتنا المشتركة. وإذ أظَل مُخْلِصاً لفكر الأكويني، فقد سَعَيْتُ إِلَى أَنْ أَضِيقَ عَلَى ذَلِكَ الْفِكْرِ - من جديد - ما كان له من قُرْبٍ إِلَى أَهْلِ زَمَانِهِ وَمَنْ أَلْفَهُ لَهُمْ بِهِ. عَلَى هَذَا فَإِنَّهُ يَبْدُو لى مِنَ الْأَهْمِيَةِ أَنْ أَذْكَرَ فى هَذَا الْمَقَامِ دَوَاعِىَ عَمَلِى وَبَحْثِى.

ما أطمح إليه إذن هو التقديم لفكر توما الأكويني، شارح أرسطو. والمشكلة بأجمعها، هى فى هذا المشروع للتقديم لفكرٍ هو - إلى هذا المدى - بعيدٌ وغريب. كان فى الإمكان الاكتفاء بدراسةٍ دقيقةٍ و"أَثَرِيَّةٍ" إن صح التعبير، لتراث الأكويني المَعْقَدَ والعسير... دراسةٍ إن كانت ضرورية، فإنها تظل أعسر من أن تتاح لأَكْبَرِ عِدَدٍ مُمْكِن. عَلَى أَنْنِى - عَلَى الْعَكْسِ - أَرَدْتُ مَعَاوَدَةَ الْعُثُورِ عَلَى جِهْدٍ وَاحِدٍ مِنَ الْمَفْكَرِّينَ، أَيْ عَلَى صَنِيعِ فِكْرِ بَدَأَ لى أَنْ فى "ترميمه" وإعادة تشكيله جَذْوَى بَلْ ضَرُورَةٌ لَتَفْكِيرِنَا نَحْنُ؛ وَكَأَنَّ هَذَا التَّقْصِى لِمَاضِى الْفِكْرِ يُمْكِنُ أَنْ يَجْعَلَنَا نَبْصِرَ سَبْلاً جَدِيدَةً صَوْبَ مُسْتَقْبَلِنَا نَحْنُ، وَلِتَحْقِيقِ مَشْرُوعٍ كَهَذَا، لَمْ يَكُنْ مُتَطَلِّباً مِنْ

شروط مسبقة سوى واحد؛ هذا الشرط هو التخلي عما فينا من ادعاء يجعلنا نظن أن لنا الكلمة الأخيرة بشأن ما للعالم وللتاريخ من حقيقة، وأنه لم يعد أمامنا أي مما يمكن أن نتعلمه من أولئك الذين سبقونا على طريق الفكر. أجل، إن في الإمكان أن توجّه إلى ملاحظة مؤدّاه أن هذا المسلك هو ذلك الذي ينبغي اتخاذه مسبقاً عند دراسة فكر أي مؤلّف، حتى وإن كان معاصراً؛ لكن صعوبة جديدة تظهر عند التصدّي لدراسة تراث توما الأكويني: هذا التراث - شأن معظم أعمال العصر الوسيط - يقبع في المنطقة المهملة من ذاكرتنا، وينتمي إلى ماضٍ انقضى... ماضٍ أقدم حتى من الماضى الإغريقي!! إذن فقد وجب شقُّ سبيلٍ جديدة إلى ذلك التراث الغريب والأجنبي.

من الجليّ أنه كان بإمكانى إثارة السبيل العسير، الذي هو سبيل النقد التاريخي والتبحّر؛ محاولاً استعادة الحقيقة التاريخية بشأن ذلك التراث، على نحو ما فعل بامتيّاز عددٌ من شُراح القديس توما المُبرّزين. إلا أن ذلك السبيل لم يبد لي مرضياً بما فيه الكفاية. يقيناً إنه يتيح التمكن من النصوص على نحو صحيح، لكن من النصوص المُمتّاة؛ والتي تُعدُّ موضوعاً للتاريخ؛ وحقاً إنه سبيلٌ يُفضي إلى معرفة كل ما اعتقده القديس توما بشأن كل شيء، لكن فيه مجازفة يفقد ما هو جوهرى، والذي ليس موضعه النصوص وحدها، بل وبالإضافة إليها حركة الفكر وما فيه من طاقة، وما يمكن أن ندعوه "شهادة الفكر" *le témoignage de la pensée*. فى نهاية الأمر نضلُّ الطريق إلى حياة الفكر. إذن فقد وجب اتخاذ منهجٍ آخر أود - لكى أبرّر استخدامى إياه - أن أشرحه بإيجاز فى هذه المقدمة: فى مضى هذا المنهج إلى ما هو أبعد من الفهم الوقى للنصوص - ذلك الفهم الذى يظل المؤرخون هم وحدهم القادرين على تقييمه - ينبغى أن يتيح المنهج تثمين ما راهن عليه فكر توما الأكويني، ومعاودة استكشاف ما فى هذا الفكر من طاقة،

وتحصيل ما تم استكشافه، وفي حالة نجاح مشروع التقديم لفكر الأكويني، ربما لا يكون من الغرور الأمل في بدئنا نحن بدورنا التفكير في إطار ما أعيد استكشافه من فكر، ووفقاً لما تم تمثله من تقاليد، استلهاماً من تشبيه سبق إليه موريس مرلوبونتي، وجب الاستقرار في النصوص كمثلما في قوقعة خالية تصلح لاتخاذ مخلوق غريب عنها، مستقراً له فيها؛ كي يجعل منها موثله هو، لقد وجب إثارة وفاء آخر، على ما هو مفترض - على طول الخط - من وفاء تاريخي. هذا الوفاء الآخر هو الوفاء للحياة.

هذا هو إذن، ما أود أن يكتشف في القراءات التي أفرجها في هذا المقام. أنا أرتضي الإقرار بأن الأمر يتعلق بمشروع خطر وجسور، بدلاً من أن أعيد تشكيل تراث الأكويني بصير، مرغماً نفسي على التغافل عن جهود غيري في مثل هذه الإعادة، تلك الجهود الواضحة الامتياز في معظمها، فإنني أستقر في النصوص - إن صح أن نعتمد هذا التعبير المستلهم من مرلوبونتي - ومراراً "أفككها"؛ محاولاً أن أبصر فيها سبلاً للفكر جديدة. سيغفر لي المؤرخون أنني لم أذكر أعمالهم، وإن لم أكن - على الرغم من ذلك - غافلاً عنها، ولا عما هو واجب من احترام ما خلص إليه أولئك المؤرخون منها. كل ما أطلبه من هؤلاء المؤرخين، هو أن يقرّوا لي بأن هذه القراءة لفكر الأكويني - التي أفرجها في عملي - قراءة ممكنة، لا تناقض معطيات التاريخ. بناءً عليه فإنني كما ذكرت تواء، أدعي وفاء آخر؛ هو لما هو معاش لنا في هذا الفكر الذي يشق لنا سبلاً جديدة، وإنما هو عن هذه المعاشة، وجوب التحدث الآن.

في المؤلفات المسطورة، يمكن السير بمعونة مرشدين وطبقاً لمسارات مقررّة سلفاً. وكذلك يمكن الانطلاق بلا هدف - وبلا هادٍ - سوى الاهتمامات

الخاصة أو ما يتتالى من مصادفات، لكن من يقوم بهذه المسيرة يحمل خلالها كذلك انشغالاته وهمومه، بأملٍ - يغلب أن يكون كاذباً - فى العثور ثمة على إجابة كاملة. هذا هو الحاصل عند دراسة أعمال توما الأكويني. أما أنا فإنتى - بشأن هذا التراث الضخم الذى كثيراً ما جرى عرضه باعتباره بأجمعه إيجابياً ومنهجياً، والذى بالإضافة اعتُمدَ دَهرًا باعتباره المذهب المرجعى لعلم اللاهوت الكاثوليكي - أدعو كل قارئٍ إلى أن يُوغِلَ فى تراث الأكويني ومعه تساؤلاته هو كقارئٍ. وربما همومه كذلك. وسريعا ما سيتضح أن شيئا من القلق يتخلل ما تتم مطالعته من تلك النصوص... القلق الذى هو لدى كل فيلسوف، وربما لدى كل إنسان. إنما مبرر وجود الفلسفة والفلسفة - أولئك الذين لا يكفون عن التساؤل عما هو معنى كَوْنِ الإنسان إنساناً - هو هذا القلق! ويبدو لى أن هذا السؤال يُشَاغِلُ الأكويني فى نصوصه كافة. ويتخلل نصوصه تلك.

بقدرٍ من السذاجة، يمكن الأمل فى العثور فى تلك النصوص على إجابة واضحة ومحددة عن ذاك السؤال - سؤال الإنسان - بما أن الأكويني هو عالم لاهوتٍ مُعْتَرَفٌ به ومسموع الكلمة. هو رجلٌ عقيدة صارمة وجليّة. لكن فى تلك النصوص التى هى فى الظاهر موضوعية ومُتَزَنَة، سيكتشف القارئ بدهشة أن الأكويني لا يأتى بإجابة مُبَسَّطَة عن ذاك السؤال... سؤال الإنسان. فإزاء ذاك السؤال يتملكه نفس قلقنا، ويشتدُّ فى إدانته للإجابات البالغة اليسر أو البديهية، والتى هى كذلك إجاباتنا. إنه يرفض "تصالحات الأهمية الإنسانية" *accommodements de l'importance humaine* تلك التى يتحدث عنها [الفيلسوف الدانماركى، رائد المذهب الوجودى]^(١) سورين كيركجارد، وما هى سوى الدليل على أفكارٍ متساهلة

(١) الكلمات الواردة بين معقوفين مُضْلَعَيْنِ ([...])، هى إضافة من المترجم. تَوَخَّيْنَا لإضفاء مزيدٍ من الوضوح على النص. والقارئ - فى هذه الحالة - مُخَيَّرٌ بين مسلكٍ ذهنى يعنى تماما

تقنع باليسير ولا تطلب مزيداً. والإجابة التى يخرج بها القديس ثوما الأكويني انطلاقاً من عقيدته المسيحية ومن فكر أرسطو، إجابةً منقوصة! هى إجابة لا تدل على ما هو الإنسان، بل تفتح مجالاً لفكرٍ لامتناهٍ؛ وهو مجالٌ مفتوح، فيه يظل السؤال سؤالاً، ويظل علينا نحن الآخرين أن نفكر فيه. لهذا السبب، يمكن القول إن مسألة الإنسان تُساور فكر الأكويني. إن كان موضوع حديث الأكويني الإله وملائكته، أم الخلاص أم بؤس المصير... إن كتب الأكويني شروحاً لأرسطو أو على رسائل القديس بولس، فإنه لا يكف عن طرحه على الدوام نفس السؤال الذى جاء على لسان إمام المُعَنِّين: "من هو الإنسان حتى تذكره؟" (١)

الفارق بين مصدر العبارات التى فى المتن، وذلك الذى للعبارات التى بين المعقوفين - إلى حدٍ رفض ما يرد بين معقوفين، واعتباره لا تضيف شيئاً إلى المتن! - ومسلك آخر يتجاهل المعقوفين ويقرأ ما بينهما باعتباره والمُتن سياقاً واحداً يُعبّر عن نفس الفكر. وقد يختلف القارئ بين هذا المسلك وذلك، باختلاف السياق الذى يرد فيه هذان المعقوفان فى موضع من المتن. لكن الأهم هو أن المؤلف - إيف كاتان - نفسه، يضيف فى بعض الأحيان عبارة بين معقوفين مضلعين، فى سياق نصٍّ اقتطَعَه. وفى هذه الحالة أَلَحَقْنَا بما أضافه داخل المعقوفين توقيعاً له بالحرفين الأولين من اسمه ([... إ.ك.]). أ.ع.ب.

(١) الإشارة فى هذا المقام، هى إلى العدد ٤ من المزمور الثامن من مزامير داود: "من هو الإنسان حتى تذكره وابن آدم حتى تفتقده". فى نص نشره "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة، ص ٦. وفى نشره أخرى عن دار السلام بالإسكندرية سنة ١٩٦١، عنوانها "سفر المزامير" متبوعاً على الغلاف بعنوانى "نقله إلى العربية محمد الصادق حسين" و"بالاشتراك مع الأب س. دى بوركى الدومنى"، جاء النص كما يلى: "أين منها هذا الهالك حتى تذكره. ما ابن آدم حتى تُعنى به؟" (ص ٢٦). وضمير المؤنث الغائب (ها) اللاحق بحرف الجر "من"، عائدٌ على ما ورد فى العدد السابق مباشرة: "مماوك التى نرى، وهى صنع يديك...". أ.ع.ب.

يقيناً إن الأكويني لا يكتفى بطرح هذا السؤال، وأنه يحاول إيجاد إجابة. بعض تأكيدات الأكويني تُظهر أنه يفكر في إطار ثقافة أخرى وتحت وطء انشغالات ليست هي انشغالاتنا. لكن ما يبدو أشد أهمية في فكر الأكويني - فيما هو أبعد من تلك التوكيدات - هو الاتجاه الذي صوّبه ينبغي الاستمرار في البحث عن إجابة عن سؤال الإنسان ذاك. هذا هو ما يُعلمنا إياه الفكر التوماوي، في عُرِف الأكويني أن الإنسان كائنٌ لا يمكن التفكير فيه بدون العالم ولا بدون الإله، هذا التوكيد يمكن أن يبدو لنا عاديًا بالبداية، أو مُفَنِّقًا تمامًا إلى الأصالة، إن كنا نَعْرِف الفكر "القرووسطي"^(١) بعض الشيء. وفيما يخص الصلة بالإله، فعلينا أن نضيف أن هذا التوكيد بالغ البعد عما يُعاشنا حاليًا. لكن إن حاولنا مع الأكويني الكَشْف عما في هذا التوكيد من تعقيد، فلسيُودَى بنا الأمر عندئذٍ إلى الإقرار لأنفسنا بأن الأكويني واحدٌ من أولئك المفكرين النادرين الذين أقرّوا سلفاً بما في فكرهم من نقصان؛ ومن حيثئذٍ يفتح هو مستقبلاً لفكرنا نحن، وباكتشاف فكر الأكويني على هذا النحو، لا يعود هذا الفكر فكراً سالفاً على الفكر النقدي *une pensée pré-critique* ... لا يعود من مواضيع علم الآثار، كما قيل أحياناً بشيء من التسرع. إنه ينكشف كفكرٍ فيه من النقدية... فيه من النقدية المغايرة، ما في الفكر النقدي نفسه. وبهذه الصفة فإن هذا الفكر يفتح - فيما يتجاوز الموضوعات التي يتعامل معها - مجالاً لـ "مهمة الفكر"، هي مهمة معاصرة.

(١) نسمح لأنفسنا بأن نستخدم في متن ترجمتنا العربية هذه الكلمة المنحوتة - التي سبقنا إلى استخدامها بعضٌ ممن أخرجت المطابع اللبنانية كتاباتهم - كمقابلٍ لصفة *médiéval* في اللغة الفرنسية، الواردة في الأصل الأجنبي، والمشتقة من كلمتي "القرون الوسطى" اللتين تُقتصر الإشارة إليهما في تلك اللغة على كلمتي "العصر الوسيط" *moyen âge*. أ.ع.ب.

إذن فقد سَعَيْتُ إلى متابعة سَيْرِ سؤال الإنسان في فكر الأكويينى، دون أن تغيب عن ناظرى فى أى وقتٍ من الأوقات مسألة البعد السياسى للوجود الإنسانى؛ التى تصير شيئاً فشيئاً - كما سيتضح دون إبطاء - مركز هذه الدراسة وغايتها. على هذا فإننى سأجمل أولاً الخطوط الكبرى لعلم الإنسان الذى أسَّسه الأكويينى بناء على قراءته لأرسطو. كان عالم اللاهوت المسيحى توما الأكويينى قد تَعَلَّمَ أولاً [من العقيدة المسيحية] أن الإنسان هو عبدُ الإله وابنه، مُكْرَسًا بأكمله لـ "مملكة" أخرى ليست من هذا العالم^(١). ومن الفيلسوف أرسطو تعلم القديس توما أن الإنسان ملتزمٌ بالعالم؛ عندئذٍ أحكم الأكويينى إنشاء صورةٍ لعلم الإنسان كانت جديدة على نحوٍ جذريٍّ، لتشهد الثقافة القرووسطية انفتاح مجال الفكر المُحدث، وبلغ من مدى ذلك أن ما أقدم عليه عندئذٍ من تجديدٍ فى علم الإنسان، لم يُستوعَب إلا بصفته شائنًا وأنه - فى أوّل حين - تعرَّض من المجتمع الفكرى فى القرن الثالث عشر للرفض بل للإدانة^(٢)، ثم فيما بعد استأنست الثقافة المسيحية ذلك التجديد و"دَجَّنَتْه"^(٣)، مشوّهة

(١) الإشارة فى هذا المقام، هى إلى مُفتَح العدد ٢٦ من الإصحاح الثامن عشر من إنجيل يوحنا، حيث إجابة السيد المسيح عن سؤال الوالى الرومانى بيلاطس البنطى إياه عما فعل. وبالنص: "أجاب يسوع مملكتى ليست من هذا العالم." (يو ١٨ : ٢٦). نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة، ص ٢٣٨. أ.ع.ب.

(٢) حتى أن أسقف باريس "إتين تيمبيه" Etienne Tempier، اضطر فى سنة ١٢٧٧ إلى تحريم دراسة عددٍ كبير من المسائل الفلسفية، منها بعض المبادئ الأرسطية والتوماوية (Cambridge Medieval History. المجلد الخامس، ص ٨٢٢). وفى نفس تلك السنة أصدر رئيس أساقفة كانتربرى فى إنجلترا، قرارًا بتحريم تدريس بعض المبادئ التوماوية فى أكسفورد. وتكرر هذا التحريم فى سنة ١٢٨٤ ثم فى سنة ١٢٨٦. يُنظر لـ Émile Bréhier مؤلفه (فى ثلاثة مجلدات) الذى بعنوان Histoire de la philosophie - I Antiquité et moyen age. أ.ع.ب.

(٣) بل لقد بلغ الأمر بذلك التقبُّل لفلسفة القديس توما - وعَبرَه لفلسفة أرسطو التى كتب شروحه عليها - أن استوجبت تلك النزعة الفكرية فى القرون الوسطى وصف بعض مؤرخى الفلسفة

إياه إلى مدى جعله مُسالماً! على هذا ينبغي القيام بمجهودٍ لمعاودة العثور في فكر القديس توما، على ما تَمَيَّز به من تجديد، هذا الفكر الذي يجُهد لكي يجعل الإنسان موضوعه، لا يَتِيح إمكانية جعل العالم موضوع الفكر فحسب، بل يؤكد كَوْن العالم موضوع الفكر؛ باعتبار هذا ضرورة. الفكر الذي موضوعه العالم، هو بالفعل الكيفية الوحيدة للفكر الذي موضوعه الإنسان. هذا مرادفٌ للقول عن مهمة الفلسفة إنها مهمة لا متناهية، على أن الأكويوني لا يكتفى بهذه الصورة لعلم الإنسان، أو بالأحرى يمضي إلى أقصى هذا العلم؛ كاشفاً عما يفترضه هذا العلم سلفاً، فكر الأكويوني يتجاوز الإنسان؛ وعلم الإنسان يستدعي [مذهباً في الـ] "ميتافيزيقاً"^(١)، كأنه بهذا يستدعي وجهه الآخر. إن كان الإنسان ملتزماً بالعالم، فإنه ليس مقضياً عليه بالعالم *Si l'homme est obligé au monde, il n'est pas condamné au monde*. الإنسان في التزامه هذا بالعالم، يكتشف في نفسه انفتاحه على كُلِّية

لها بأنها كانت بمثابة "تعميدٍ" لأرسطو!! هذا وقد رُسم توما الأكويوني قديساً بأمر البابا يوحنا الثاني والعشرين، بعد موته بنحو نصف قرن، في سنة ١٣٢٣. كما أعلن أستاذاً للكنيسة *Docteur de l'église* في سنة ١٥٦٧. وفي سنة ١٨٧٩ احتفل البابا ليو الثالث عشر بإحياء الفلسفة التوماوية، وفي سنة ١٩٢١ صرَّح البابا بندكت الخامس عشر بأن "الكنيسة [الكاثوليكية] تعلن مذهب توما مذهباً لها" يُنظر لـ *Émile Bréhier* المصدر السابق (المذكور في الهامش السابق مباشرة) عينه. وكذلك مادة *Aquinas* في موسوعة *Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers* (James Opie Urmson مُحرراً). أ.ع.ب.

(١) يُؤثر أستاذنا الدكتور محمد رفعت الإمام - في كتاباته بمجلة "أريف" - استخدام مصطلح "ميتافيزياء". ولا شك في أن هذا المقابل العربي للكلمة الأجنبية، هو أكثر تذكيراً بأصلها لدى أرسطو، الذي قصد بما وضعه في "ما بعد الطبيعة" للمباحث التالية لما وضعه في "علم الطبيعة" (الفيزياء) وليس دراسة "ما وراء الطبيعة" من ظواهر خارقة. تُقارن مقدمة كتاب الأستاذ يوسف كرم لمؤلفه "الطبيعة وما بعد الطبيعة" دار المعارف سنة ١٩٥٩، ومقالنا الذي بعنوان "الصدقة" في عدد العشرين من سبتمبر من مجلة "أكتوبر" القاهرية. أ.ع.ب.

الوجود، حتى إن كانت اللغة عاجزةً عن وصف هذا الانفتاح على الوجود؛ بما أن الوجود دائماً "مُتَرَبِّطٌ" بالكائن *puisque'il [l'être] est toujours arrimé à l'étant*. وهذا الانفتاح على الوجود هو في عرف الأكوييني، الصدى الخافت والضعيف لدعوةٍ للإله؛ لأن الأكوييني فيما أقامه من علمٍ للإنسان، يقرُّ بهذا الذي يجعل من الإنسان كائنًا مرصودًا للعالم، وهو التناهي *La finitude* - ويشدّد عليه - فإنه يؤكد أن الإنسان لن يكون أبداً مؤسس العالم، ولا مؤسس وجوده. وعليه فإن وجود الإنسان ينطوي على مفارقةٍ يستحيل تجاوزها: في مُضَيِّ الإنسان من الذات إلى الذات، يتسبب في نشوء عالمٍ هو دائماً ثمة سلفاً وفي نفس الوقت *l'homme fait surgir un monde qui est toujours déjà là et à la fois*... هو يمر بتجربةٍ تجاوز العالم، ويستشعر ضرورة الوساطات للتحقق الكامل لوجوده الإنساني، لهذا السبب فإن تناهي الإنسان هذا، هو أساسٌ لانفتاحٍ لا مُتناهٍ... تناهي الإنسان ينشئ طاقة من شأنها انفتاح وجود الإنسان على كلية الوجود. منذئذ يكون الموقف الوجودي للإنسان كأنه مُدرَجٌ فيما هو ميتافيزيقي؛ وتظهر صِلَةُ الإنسان هذه بما هو ميتافيزيقي، باعتبارها الأساس للوجود الإنساني كُله. وبسبب هذا "الإدراج" الميتافيزيقي، لا يكون وجود الإنسان أبداً متاحاً لذاته مباشرةً؛ وتصير وساطة ما هو سياسيّ ضروريّة - وإن لم تكن كافية - لَتَحَقُّقِ إنسانية الإنسان. وفي حين أن اللغة تخفق في الحديث عن الوجود وعن الإله - لأن من العسير الحديث كما يجب عن الأصل - فإن باستطاعتها التعبير عن التزام الإنسان بالعالم. وثمة مهمة الباحث، وبأكثر بُعد - في عرف الأكوييني - مهمة الفيلسوف. ذلك أن أرفع تعبيرٍ عن التزام الإنسان هذا بالعالم، يتحقّق في الالتزام نحو الغير؛ وعليه فإن علم الإنسان لدى الأكوييني، هو بالطبيعة علم إنسانٍ سياسيّ.

في دراستي هذه، قد يُوَجَّهُ إلىّ اللوم على تمييزي ذلك الجانب السياسي من فكر الأكوييني، بدلا من عرض مذهبه في الأخلاق أو في علم النفس أو حتى في

اللاهوت. لكن أليست هذه جوانب تمت دراستها - وبتوفيق - في حين أن الفكر السياسي قد حظى بما هو أقل كثيرًا؟ لَكأنما سلف الإقرار بأن الأكويني لم يُحكّم فكرًا سياسيًا أصيلاً، وأنه شارك - دون كثيرٍ من التحفظ - أبناء عصره أفكارهم السياسية. من المعروف جيدًا أنه كتب بضعة نصوص في ذلك الموضوع، لكنها غدت هامشية؛ ولم يُكلّف أحدٌ نفسه عناء دراستها، وعليه فإنني أود أن أظهر أن للبعد السياسي للوجود الإنساني حضورًا تامًا في فكر الأكويني، بل وفي النصوص الأقل "سياسية" من غيرها. الأكويني يُحكّم فكرًا سياسيًا أصيلاً، لا يستعصي على المقارنة بمذاهب الفكر السياسي الكبرى اللاحقة. إسهام القديس توما في علم السياسة، هو تطبيق عملي لعلم الإنسان لديه، وبه يرتبط نفس "الاقتضاء الأخلاقي" *exigence éthique*. إنما في الالتزام نحو الغير - الذي يجعل منه الأكويني موضوعًا في سياق المُرَاد الطبيعي للجماعة السياسية - يتحقق الاقتضاء الأخلاقي للعدالة الفردية والجماعية. وبالمثل فإن في هذا الالتزام ما يتم - في الواقع - من ازدهار تلك الإرادة، التي تحقق للإنسان الخير والسعادة.

على هذا النحو يمكن الكشف عما في فكر الأكويني من وحدة. ليس مدار حديثي - في هذا المقام - عما لثراث الأكويني من سمة "المنهجية"، بل عن ذلك الاقتضاء الذي يَنبَدَى باعتباره أساسيًا في فكر الأكويني؛ كاشفًا عما في ذلك الفكر من قوة حياة، كان أول تجلٍ لقوة الحياة هذه، في وفاء الأكويني لتجربته التي عاشها في انتمائه إلى كل من العقيدة المسيحية والتقاليد الفكرية الأرسطية، ثم راحت نفس قوة الحياة تنبدي في الجهد الذي بذله صاحبها من فكرٍ حرٍّ وأصيل، في الموقف الفريد وغير المسبوق الذي كان موقفه... موقف مسيحية القرون الوسطى في القرن الثالث عشر. في ذلك الفكر الأصيل، يستساغ التدليل على الظلال؛ ولكن مرارًا تنسى الأضواء! وسيكون من دواعي سروري أن تدفع القراءة التي أقترحها

فى هذا المقام للنصوص الأكوبنة؁ إلى الإقرار بفكر الأكوبنى كفكر مفتوح على ما هو بعد منتظر أن ىجرى التفكير فیه...كفكر مفتوح على ما لا ىجرى التفكير فیه؁ والذى لیس التفكير فیه مستحیلاً؁ بل واجب علینا!

عندئذ ستكون هذه الدراسة لفكر الأكوبنى قد بلغت هدفها؁ بمعاونتنا على التخلص مما لدينا من "اسكولائيات"^(١) وحلول جاهزة عفا عليها الزمن؁ وبإطلاقها سراح مستقبل؛ علینا أن نجعله موضوع فكرنا.

أخيراً أود أن أبرر المنهج المستخدم فى هذه الدراسة؁ وهو منهج يخاطر ببلبلة معنادى الدراسات التاريخية من القراء. ما أقترح أن آله على نفسى؁ هو دراسة البعد السياسى لعلم الإنسان لدى توما الأكوبنى. مثل هذا المشروع قد يبدو عادياً ويسير التحقيق نسبياً: ىفى تجميع من تراث الأكوبنى للنصوص الرئيسية التى موضوعها السياسة؁ ومجابتها ببعضها البعض واستكمالها ببعضها البعض؁ أو الاستعانة ببعضها فى توضيح البعض الآخر. وما أن يتم هذا؁ فعندئذ ىمكن أن

(١) تُطلق على فلسفة العصور الوسطى صفة "الاسكولائية" *scolastique*؁ التى اصطلح على ترجمتها إلى العربية بلفظ "المدرسية". والأصل فى هذا الوصف هو أن النظريات المتداولة فى أوروبا القرون الوسطى (وبالتحديد منذ بداية القرن الثامن وحتى نهاية القرن السادس عشر)؁ لم تخرج عن الفلسفة التى كانت تلقن فى "مدارس" التعليم العالى. وكانت أولها مدرسة القصر؁ التى تمتعت بكثير من رعاية شارلمان (٧٤٢ - ٨١٤)؁ وقد ولّى الملك سنة ٧٦٨؁ وعرش الإمبراطورية الرومانية المقدسة سنة ٨٠٠ وحتى نهاية حياته). هذا وإن سجل التاريخ أن المدارس الديرية والأسقفية كانت أهم أثراً وأوسع نفوذاً. يُنظر *European Civilization*. أكسفورد؁ نشر Oxford University Press (Edward Eyre محرراً) سنة ١٩٣٦. لكن كذلك تستعار هذه الصفة لئمت كل ما يتصف بما نسب إلى فكر ذلك الزمن من انغلاق. أ.ع.ب.

تُنْتَظَم تلك النصوص على نحوٍ منهجي؛ لكي يتم عرض ما يُختار له عنوان "فلسفة الأكويني السياسية". هذا المنهج الذى يبدو أيسر المناهج، له بالمثل مزية الحياد الصارم الخالص من كل تحيز. منذ أقدم العصور، ظل هذا المنهج ملزماً، وهذا بفضل القول المأثور للغاية: "الأكويني مفسر نفسه" *Thomas iterpres sui* [باللاتينية]. هو منهجٌ يبدو جذاباً، لأن الظاهر منه أنه يُحايى إعادة تكوينٍ - بأدق ما يمكن - لفكرٍ بالغ البعد عن فكرنا، وهذا بانضباطٍ يبدو علمياً بالتمام والكمال. على الرغم من ذلك فإنه يبدو لى أن هذا المنهج ينتمى إلى نوعٍ من التحيز، ذلك التحيز الجائز أن يُنسب إلى نزعةٍ كتلك التى يقال عنها إنها "طبيعية"، أو إلى أخرى يقال عنها إنها "وضعية"؛ وعليه يبدو لى هذا المنهج مقضياً عليه بالعقم أو بالانخداع! وبودى أن أوضح هذا بدقّة، مما سيتيح لى اقتراح منهجٍ أكثر شمولاً.

هذا المنهج الموضوعى الذى ذكرته توّأ، ينطلق من مقصدٍ حسن؛ فالهدف منه هو حفظ تاريخ الفلسفة من نوعٍ من الذاتية التى بتأثيرها لا يعود مفسرٌ أى من المذاهب، يُلاقى فيما يفسره سوى ما وضعه هو نفسه فيه أولاً؛ وإن عن غير وعى. من ثمّ فإن بعض الفلاسفة لم يعرضوا لمؤلّفين بعينهم، إلا بهدف إيضاح فكرهم الفلسفى هم أنفسهم. بل يجب بُعدٌ أن نضيف أن هذه الذاتية - التى يمكن وصفها بالسذاجة - ليست قصراً على تاريخ الفلسفة، وأن بعض المتخصصين فى التاريخ العام يقدمون بدورهم نماذج لها. من ثمّ سنجد البعض ممن يُدينون - بنوعٍ من رد الفعل - مساوئ تلك التفسيرات الذاتية والمُفَقَّدة للمبررات السليمة، مطالبين بالخضوع غير المشروط للوثائق، أو جاعلين نصب أعينهم - كمثل أعلى - نوعاً من الاستتساخ "الفوتوغرافى" للأحداث، لكن هذا الرفض للذاتية، إن كان مشروعاً وضرورياً فإنه - بحكم هذا - لا يبرر الموقف المضاد الذى لموضوعيةٍ متطرّفة. ما إدانة التفسير [الذاتى] بالمبرّرة سلفاً لأى موضوعيةٍ يمكن أن تكون!

واقع الأمر هو أن ما يركز عليه المنهج الموضوعي - ضمناً على الأقل - هو الاقتناع بأن فكر هذا المؤلف أو ذاك، مُتَضَمَّنٌ بأكمله فيما يُعبَّرُ به عن ذلك الفكر من أقوال، أو مُودَّعٌ في النصوص كمثلاً شيء في خزانة! هو اقتناع بأن هناك تماثلاً بين الدال والمدلول، ولكي يُكتب النجاح لهذا المنهج الموضوعي، ينبغي على الأقوال والنصوص التي للمؤلف موضع الدراسة - بل وعلى أعماله الكاملة - أن تحمل في ذاتها كل معناها... ينبغي على المعنى أن يصير شيئاً من الأشياء! أو على العكس - بما أنه على هذا النحو يكون التصدي لفكر أي مؤلف - أن يصير الأشياء (النصوص في حالتنا هذه) هي نفسها معنى! ينبغي أن تتسم النصوص بالشفافية من جهة إلى أخرى. عندئذٍ وليس قبل ذلك، سيكون من اليسير التعامل مع اللغة وفق قواعدٍ منهجية موضوعية، وإعادة تكوين المعنى في كلِّيته كما يعاد تكوين القطع في ألعاب التسلية. هذه "الوضعية" التي تعتمد على الأقوال بمثلما على أشياء يمكن التحكم فيها، تنتمي إلى مفهوم تغلب عليه أو هام السحر! أبداً لا تملك الأقوال في ذاتها وبذاتها هذه القيمة الواضحة الدقيقة، والفكر لا يتخذ موضعه في كلمات اللغة كمثلاً راسب في قاع مخبار! ليس الفكر - المسطور أو المنطوق - حَمَالٌ مقاصدٍ إلا في فعل الفهم الذي يقوم به ذلك الذي يتلقاه، أي في كيفية تعامل الذات - التي تقرأ أو تستمع - مع الأقوال التي عبَّرَ بها ذلك الفكر. المعجم نفسه ليس تاماً الموضوعية! ما من معنى للكلمات التي يضع المعجم تعريفاً لها ، إلا في صلتها بطائفة المواضيع المُعبَّرة.

عليه فإن دراسة فكر مؤلفٍ أو آخر، هي أولاً إحالة الدارس نفسه إلى نفسه دارساً نصوص ذلك المؤلف... هي إحالة إلى الذات القارئة لتلك النصوص. وعندما تألو هذه الذات على نفسها جهداً في التأويل منضبطاً، لملاقاة فكر المؤلف موضع الدراسة - على نحو ما سنفعل نحن في هذا المقام لملاقاة فكر الأكويني -

فعندئذٍ ستكون هذه الذات مُحالَةً بدورها إلى ذات أخرى؛ هي تلك التي تُعَبَّرُ بالكلمات وتكتب النصوص. كل فكر يفترض سلفاً نوعاً من "كوجيتو" [مقولة ديكارت التي نصها: "أنا أفكر، إذن فأنا موجود.">(1)]. وليس للعمل المؤلف من معنى، إلا بما فيه وله من حضور ذلك الذي كَتَبَهُ. وعليه فليس للعمل المؤلف أبداً ذلك التبيين المباشر والمستطعِّح للأمور، ولا هو كذلك يشكل عالماً مثاليّاً؛ ثابتاً وخالداً.

إن كان كل هذا صحيحاً، فعندئذٍ يبدو تماماً أن الإفلات من الذاتية - التي يدينها المنهج الموضوعي - مستحيلٌ إلا بجعل الذاتية أحد الحقوق! وهذا الحق في الذاتية هو الذي تجذّر مطالبتنا به بين يدي هذه الدراسة، شارحين معناه وحدوده، وعواقبه على الفيلسوف الذي يحاول أن يفكر في إطار تاريخ الفلسفة.

(1) من الواضح أن المؤلف - إيف كاتان - يقصد بعبارته الواردة في المتن (والتي نصها أن "كل فكر يفترض سلفاً نوعاً من كوجيتو") أن كل فكر يحيل حتماً إلى "الأنا" أو "الذات". وهو بهذا يُبرِّر مجافاته للمنهج الموضوعي، باعتبار أن الفكر الموضوعي الخالص مستحيل الوجود؛ فلا يمكن أن يصلح المنهج الموضوعي إلا إن وُجد الفكر الموضوعي (المستحيل - في رأيه على ما يبدو - وجوده أصلاً!!). والقاعدة الكامنة خلف محاجاته هذه، هي تلك المعروفة في المنطق بـ "مبدأ المعجم" *Dictionary principle* والتي نصها في الإنجليزية: *both or neither must be correct* وفي العربية: "القضيتان تصدقان معاً أو تكذبان معاً". ومن ثَمَّ فنظرياً لا يَنفِي هذا إمكان استخدام منهج موضوعي خالص، متى وُجد فكرٌ موضوعي خالص. يُنظر لـ *Bertrand Russell* الفصل الذي كتبه بعنوان *On the importance of logical form* في *International Encyclopedia of Unified Science* تحرير *Otto Neurath* و *Rudolf Carnap* و *Charles Morris*. شيكاغو بولاية إلينوى الأمريكية (نشر *University of Chicago Press*). المجلد الأول، ص ٣٩ وما يليها. أ.ع.ب.

إن قولنا إن الكوجيتو يظل حاضراً في عمل الفيلسوف - وإنه يعطى ذلك العمل معناه - هو الإقرار سلفاً بأن ما يمكن أن يكون لنا من فهم - لأى فيلسوف - يظل حدسياً وعلى الدوام منقوصاً. إن فكر مؤلف ما، ليس ماثلاً في النص وكأنه مطوّق به. والأمل في بلوغه مباشرة بـلـقيانه في النص جاهزاً - ليس إلا وهما يستحيل تحقيقه. بأكثر من هذا بكثير، يكون هذا الفكر تطويعاً لكلمات النص وعباراته. إنه ما هو متاح ويكاد يرى من وجهة نظر بعينها. غير أن وجهة النظر هذه، هي بالتحديد قاصرة على المؤلف؛ ولست أنا - كمفسّر - متأكداً من اكتشافى إياها بالضبط. إن ما للمؤلف من كوجيتو، هو بالفعل داخل زمانه وليس خارجه، وما هو بمُجاوِز للذات *transsubjectif*. إنما هو على العكس تاريخيٌّ ومرتبّط بموقف مكاني وزماني، أى نفسى واجتماعى وسياسى واقتصادى. إصرارنا هذا على خصوصيته، من شأنه أن يبدو للوهلة الأولى أننا نجعل من المستحيل كل فهم قائم على التداخل الذاتى المتبادل *toute compréhension intersubjective*. ومن وجهة النظر هذه لا تكون مشكلة الفهم في تاريخ الفلسفة إلا حالة خاصة من مشكلة أعم هي مشكلة التداخل الذاتى المتبادل، متى تحقق اليأس من شفافية الكوجيتو وجرى "حشو" الوعي بموقف تاريخي محدود بالملابسات المادية؛ بما فيها البدنية. ليس الولوج إلى الآخر بلا غوامض، إلا إن طرح الآخر كشيء وجعل موضع التفكير باعتباره شيئاً... إلا إن لم يكن آخر، أى تجاوزاً متفرداً.

على أن هذه المشكلة لا تبدو لي مستحيلة الحل، بشرط واحد هو الإقرار بحرية الآخر، في الإمكان الاعتداد بعمل المؤلف كشيء... شيء يمكن أن يُنداول من يدٍ ليد... من فكرٍ لفكر. لكن هذا العمل لن يجد معناه الحقيقى إلا إن أمكننا أن نتمثل ذلك الفكر الذى لمؤلف؛ ونفكر وفقاً لفكر ذلك المؤلف... إن التقينا بوجهة نظره في العالم... إن جعلنا ما يقول به من كوجيتو، هو ما نقول به نحن من كوجيتو.

هذا نفسه يبدو مستحيلًا، بما أن ذلك الكوجيتو - الذى للمؤلف - يتخذ موضعًا، وأن الموضع الذى يشغله هو بالتحديد ذلك المحذور علينا إلى الأبد. بالفعل فالى الأبد لن يقع لقاءً بذلك الفكر. لكن على نحو فيه مفارقة، فإن ما يفصلنا عن ذلك الفكر هو كذلك ما يتيح للحاق به! إن لم يوجد بالفعل تواصل بين ذلك الفكر وبينى - لأن لكل منا موضعه - فإن هذا الوضع على الرغم مما يقرب بيننا، فإن موقعه فى نفس العالم الذى نوجد نحن الاثنين فيه. إذن فإن ما هو موضوع كعمل (مؤلف)، يمكن أن يفتح لنا؛ إن بذلنا جهدًا لملاقاة عالمه. هذا معناه أن الولوج إلى فكر ما، لا يمكن أن يكون إلا تاريخيًا، مع التسليم بتقبل - لا تحفظ فيه - للذاتية المتخذة موضعًا.

على الرغم من ذلك ينبغي المزيد من التدقيق: هذا المؤلف أو ذاك، يفكر انطلاقًا من عالمه ودون أن يتحرر منه فى أى وقت من الأوقات، فإن المعطيات الثقافية ماثلة فى عمل المؤلف، وتجعله يتخذ موضعه من حينها فصاعدًا. لكن هذا التبنى فى الفكر للمعطيات الثقافية، يظل تبنياً حرًا. تقرير المعطيات للفكر، لا يكون بنوع من السببية الآلية. إنما بالتحديد تكون خاصية الفيلسوف إحكام مشروع عن عالمه، وإكساب مشروعه تماسكًا لا يوجد فى الأشياء، أو بعبارة أخرى استحداث تنويعات على اللحن الذى فرض عليه، لذا ففى تاريخ الفلسفة، يكون النقد التاريخي ضروريًا وغير كافٍ فى آن معاً! ضروري هو، لأنه وحده الذى يتيح ذلك الذى - من بين المعطيات - كان نقطة انطلاق فكر الفيلسوف، وغير كافٍ لأن مذهب الفيلسوف شيء آخر غير ذلك المعطى نفسه... لأن مذهب الفيلسوف لا يختزل - على نحو خالص ومجرد - إلى الموقف الذى من داخله يفكر هذا الفيلسوف. إذن فإن ما للفيلسوف من كوجيتو، ليس متاحًا إلا بقدر ما هو تنويعات على المعطى. بمثل ما أفهم أنا الآخر بفعل قياسى ما يقوم به من مبادعة بين معانى

الكلمات، وفقاً لما يفرضه التأصيل اللغوي والمعنى الذى يعطيه هو لها، بنوع من إعادة خلق اللغة.. أقول بمثل ما أفهم الآخر بفعل هذا، فكذلك يكون فكر الفيلسوف متاحاً لى من حيث إدراكى للمسافة الفاصلة بين العالم الموضوعى الذى يعبر فيه هذا الفيلسوف عن فكره، وما فى مشروعه - الذى يحينى إليه العمل المسطور - من عالمٍ مختلف. ليس الأمر إذن متعلقاً بتجميع أقوال الفيلسوف ونصوصه، بل بإمكان ملاقات الكوجيتو الذى أمدّ هو به تلك الأقوال والنصوص؛ ذلك الكوجيتو المرتبط بالعالم والمنفصم عنه، فى أن معاً.

مع كل هذا فإنه يبدو لى أننا لم نقم بسوى تغيير وجهة المشكلة! إن لم يكن لنا أن نكتشف - فى النصوص - معنىً مخبوءاً بل المعنى الناتج عن شحنٍ يستبين من نوع من انبثاق اللغة، فكيف عندئذٍ يمكن التعبير عن هذا الشحن... كيف يمكن تجسيده فى لغةٍ هى لغتنا نحن؟ كيف التيقن من موضوعية خطابنا، إن لم تكن هذه الموضوعية كاملة... إن لم يكن الفكر شيئاً [بالمعنى الذى ذكرت به هذه الكلمة أعلاه، أى الشيء المُمكّن تداوله من يدٍ ليد]؟

أود أن أدلّ بإيجاز على الاتجاه الذى اتخذته فى هذه الدراسة: لتونا قد تقبلنا ذاتية المؤلف، مؤكدين أن هذا التقبل وحده هو الذى يمكن أن يتيح لنا الولوج إلى فكره. كذلك ينبغى إيجاد ذاتية لتفسيرنا نحن، إن أردنا حل مشكلة التعبير التى شددت عليها تونا. لأن فكر المؤلف ليس شيئاً، بل نوع من الشحن الداخلى للغة التى يستخدمها... بل مشروع للحرية؛ فإن الأمر يتعلق بملاقاة إمكانات ذلك الفكر فى أصله، بكل ما فى تلك الإمكانات من ثراءٍ وتشعب. وعليه فليس من المجدى أن يعاد تكوين مجموعة مصطلحات يُفترض أنها مشحونة بممكّناتٍ باقية على الدهر! على فى موفقى - كفيلسوفٍ يفكر اليوم - أن ألقى فى فكرٍ منتمٍ إلى الماضى، ما

يَقَرُّ القيمة الفلسفية لذلك الفكر. وأعني بهذا - الذى يقرر القيمة - الاتساع الذى يتيح لى ذلك الفكر الأخذ به فى عالمى أنا، ومدى ما فى ذلك الفكر من تماسك - يساعد على هذا - وحرية يمنحها إياى، فى موقفى أنا. من شأن انتماء ذلك الفكر إلى التاريخ بلا رجعة، أن يستحيل أن تكون لى به صلات، إلا العسير والمزعزع منها! لكن هذا يتيح لى بالمثل إدراك كيفية استطاعتي أنا - منطلقاً من تفكيرى الفلسفى - تبني ذلك الماضى للفكر، فى فعلٍ له حرية مُحدَّدة الموضع. ولا أظن الوفاء هنا وفاءً قَوْلِيًّا ونَصِيًّا! الوفاء يقتضى أولاً بعض الاجتراء، بما أننا نحن أنفسنا مطالبون بأن ننزل ساحة السجال! إن فهم أى مؤلف، هو دائماً تجاوزته على نحو ما. بإحلالنا أنفسنا محل المؤلف، نحاول نحن - فى هذا الحاضر للفكر الذى ما أمكن للمؤلف أن يعرفه، أو حتى أن يخطر بباله - تطبيق تفكيرنا نحن. وإذا نقوم بهذا، فنقتلع المؤلف من ماضيه الذى انقضى، لنجعله يفكر اليوم؛ مانحين فكره - من جديد - مستقبلاً كان مفتقداً إياه. بهذا الاجتراء على الدراسة التاريخية لمذهب فلسفى من مذاهب الماضى، لا أقر لفكر المؤلف بسلطة سوى من حيث "يُحوِّلنى (هذا الفكر) سلطة التفكير اليوم بنفسى".

أنا أصر على توضيح هذا الإقرار الذى يُعرَف تعريفاً دقيقاً بروح بحثى. الفيلسوف لا يشتغل بالتاريخ عن همٍّ بالتبحر أو بالتدقيق فى إعادة تشكيل ماضى الفكر، إنما ينطلق الفيلسوف فى مغامرته داخل ذلك التاريخ للفكر، لأن فى عرفه أنه فكرٌ فلسفى. هذا يعنى أنه يُقرُّ لذلك الذى مضى من فكر، بسلطة معينة على بحثه... يُقرُّ له بسيادة حاليَّةٍ على هذا البحث. لكن الإقرار بهذه السيادة - إن كانت لأفلاطون أو للأكويني أو لإيمانويل كانت أو لأى فيلسوف كان - ليس الخضوع لسلطة معترف بها بحكم تقاليد مُستتبَّة. مرجع سلطة أولئك الفلاسفة، هو إلى ما حققوه - فى جهودهم للتفكير تجاه الحقيقة - من "حضور" و"تمودج" و"قرار"

و"ضمان" (تلك هي المعاني المتعددة للكلمة اللاتينية *auctoritas*). وإذا أخذنا أنفسنا موقعاً في سياق هذا الجهد... إذ أخذ موقعاً في هذا العُرف من التفكير، أكون عندئذٍ قادراً على أن أصير بدوري "مؤلفاً"^(١)، إذ أخوض في طاقةٍ للإبداع وللـ"تنامي" (هذا هو معنى الكلمة اللاتينية *augere*). وعندئذٍ فإن السيادة التي أفرُّ بها لفكر المؤلف الذي أدرسه، هي ما يتيح لي أن أصير فيلسوفاً؛ ذا تفكيرٍ جديدٍ وأصيل. السيادة لا تقيم حدوداً! إنها تسمح لما لم يكن فيَّ أنا إلا ممكناً، أن يكون حقيقياً... إنها تفتح مستقبلاً للتفكير، علىَّ أنا أن أحققه.

في هذا المقام فإن لحالة توما الأكويني دلالةً خاصة، بما أن هذا هو بالضبط ما يقوم به الأكويني إزاء فلسفة أرسطو. في إحالة القديس توما إلى ذلك الذي كان يدعوه "الفيلسوف" [أرسطو] وإلى غيره من الأقطاب الذين كان يُقدَّر قيمة كلٍّ منهم أينما ذكره، كان يعترف بمجالٍ للتفكير بحرية - وعلى نحوٍ جديد - من أجل ابتكار معارف جديدة وممارسات جديدة. كان الأكويني يعترف بمجالٍ إن كان سابقاً عليه هو، فسيكون إذن لاحقاً كذلك! من ثم فإن دراسة القديس توما لأرسطو لم تكن بالمؤدية إلى تكرارٍ أو إلى خضوعٍ أعمى، بل كانت فرصةً سانحةً للتفكير فيما هو مُتجاوز... فرصةً للتفكير فيما لم يجز بعد التفكير فيه، ودعوة إلى هذا التفكير.

هذه الملاحظات - الوجيزة بأكثر مما يجب - تتيح التحديد الدقيق لما تتطلب عليه هذه الدراسة من طموح، ولأبعادها. ليس الأمر متعلقاً بدراسةٍ متبحرة لما كتبه الأكويني - وأرسطو الذي استند هو إليه - من نصوص... دراسةٍ تُمثل نوعاً من إعادة التكوين "الموضوعي" للمذهب الأكويني، ولا هو بعد متعلق بـ"غدو"

(١) كلمة "مؤلف" في هذا السياق تتخذ معنى خاصاً، إذ تعني المؤلف الجدير بأن يُدرس، شأن أولئك الذين يُدرسون لما حققوه من جهد فكري. أ.ع.ب.

المرء توماويًا". بما يفوق هذا تواضعًا، يتعلّق الأمر بالإقرار بمجالٍ للتفكير كان ذلك الذى للأكويني، وبمحاولة ولوج ذلك المجال - بقدر ما يمكن - بانضباطٍ وخشوع. وثمة تَوجد فرصةٌ لنا - عبر هذه النظرة المُقترضة [من القديس توما] - لتجديد تفكيرنا الشخصى، أو على الأقل لإثراء هذا التفكير؛ متى انصَبَّ على هذه المسألة التى تتخلَّل تاريخ الفلسفة بأجمعه.. مسألة الإنسان، وبمزيدٍ من الدقة، مسألة الإنسان العائش فى مجتمع: الإنسان "السياسى".

ملحوظات

(لكل من المؤلف والمترجم)

فيما يخص ما استخدمه في مؤلفي هذا من إشارات إلى نصوص الأكويني، فلعدم إقبال هوامش النص أقصر كلاً من الإشارات على ذكرٍ دقيقٍ - وعلى أكمل وجهٍ ممكنٍ - للواحد والآخر من تلك النصوص، دون ذكر طبعه بعينها ورد فيها ذلك النص، تاركاً للقارئ حرية اختيار النشرة التي يستطيع الرجوع إليه فيها. فبمثلما أن المكتبة [الأوروبية] حافلةً بمراجع عن الأكويني ومؤلفاته بحيث يستحيل الإلمام بها جميعاً بين دفتي كتاب بهذا الحجم، فكذلك أن النشرات لأعماله متعددة؛ ومعظم هذه النشرات حديثة العهد، تصحبها ترجمات لا تكاد تخالف الأمانة. ولعل عذري في عدم تحديد أي منها، هو أنني لا أريد أن أفرض على قارئ عملي هذا تركيبات لغوية بعينها وردت في أي من الترجمات - المصاحبة لتلك النصوص - في نشرة أو أخرى. ذلك أنني في معظم الأحيان أترجم بنفسى النص اللاتيني الذي اقتطفته، بينما أجزتُ لنفسى تعديل ما رجعت إليه أحياناً من ترجمات لغيري؛ لكي تحتل المعنى الذي أبغى التأكيد عليه. وعند إيراد بعض المقطعات من النصوص فإنني أتبعها بنفسى العبارات التي وردت بها في أصلها اللاتيني، أو أدرج تلك العبارات في الهامش [والعكس بالعكس أحياناً].

إ.ك.

[إيف كاتان]

§§ ونضيف من جانبنا إلى ملاحظات المؤلف، أن لدى مكتبة الآباء الدومينيكان بالقاهرة (التي تتخذ شعاراً لها، اسم العلامة الراحل الأب الدكتور جورج شحاتة قنواي) مجموعة قيّمة من

أعمال القديس توما الأكويني؛ في نشرات علمية على أرفع مستوى. وفي إمكان القارئ الرجوع إلى فهرست المكتبة استباقاً لتردده عليها، على العنوان الإلكتروني التالي:

biblio@ideo-cairo.org

وكما ذكر المؤلف في ملحقٍ لمقدمته التي يستهل بها الكتاب، فإن عناوين مؤلفات القديس توما الأكويني - التي رجع إليها - والأمثلة التي ضربها على أسلوبه في اختصارها، هي على النحو التالي:

I. Scriptum super libros sententiarum

"تأليفٌ عن كتب الأحكام": في أربعة كتب، حرّرت في باريس بين سنتي ١٢٥٢ و ١٢٥٦.

وأسلوب المؤلف في اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالي:

In Sent I, dist. 35., q. 1, a. ad 3um

اختصاراً (على سبيل المثال) لـ: "تأليفٌ عن كتب الأحكام" (*In Sent*). الكتاب الأول (*I*). الفرع (وهو المصطلح التي نؤثره على "التمييز"، كمقابل للكلمة الفرنسية *Distinction* التي تختصر إلى *dist.*) الخامس والثلاثون. المسألة (*q*) اختصاراً لـ (*Question*). الأولى (*I*). البند الأول (*a*) اختصاراً لـ (*Article*). الرد على (*ad* [باللاتينية]) الاعتراض الثالث (*3um*).

II. Summa contra gentiles

"مجموعة الردود على الأمم"^(*): في أربعة كتب، حرّرت بين سنتي ١٢٥٩ و ١٢٦٤.

وأسلوب المؤلف في اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالي:

C.G. I, 7

اختصاراً (على سبيل المثال) لـ: "الرد على الأمم" (*C.G.*) اختصاراً لـ (*Contra gentiles*). الكتاب الأول (*I*). الفصل السابع (*7*).

III. Summa theologiae

(*) أي الخارجين على المسيحية الأصولية. أ.ع.ب.

"المجموعة اللاهوتية": في ثلاثة أجزاء، ينقسم الثاني منها إلى قسمين.

وأسلوب المؤلف في اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالي:

S.T. Ia, q. a. 2, ad 2um

اختصاراً (على سبيل المثال) لـ: "المجموعة اللاهوتية" (*S.T.*) اختصاراً لـ *Summa theologiae*. الجزء الأول (*Ia*). المسألة (*q*) الأولى (*I*). البند (*a*) الثاني (2). الرد على (*ad*) الاعتراض الثاني (*2um*).

أو ؟ *ad a? q? 2ae Ia S.T.*

اختصاراً (على سبيل المثال كذلك) لـ: "المجموعة اللاهوتية". القسم الأول (*Ia*) من الجزء الثاني (*2ae*). المسألة ؟ البند ؟ الرد على الاعتراض ؟

IV. Quaestiones disputate:

De veritate

De potentia

De anima

De malo

"المسائل المُتَنَازَعُ عليها":

"في الحقيقة": تسع وعشرون مسألة (خُرِّرت في باريس بين سنتي ١٢٥٦ و ١٢٥٩).

"في القوة": عشر مسائل (خُرِّرت في روما على مدى سنتي ١٢٦٥ و ١٢٦٦).

"في النفس": إحدى وعشرون مسألة (خُرِّرت في باريس بين شهري فبراير وإبريل سنة ١٢٦٩).

"في الشر": ست عشرة مسألة (خُرِّرت في روما على مدى سنتي ١٢٦٦ و ١٢٦٧).

وأسلوب المؤلف في اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالي:

Q.D. de anima, q. 1, a. 1

اختصاراً (على سبيل المثال) لـ: "المسائل المُتَنَازِع عليها" (*Q.D*). المسألة (*q*) الأولى
(*I*). البند (*a*) الأول

V. Quaestiones de quodlibet

"مسائل المُناظرات": اثنتا عشرة مسألة في سلسلتين، بين سنتي ١٢٥٦ و ١٢٥٩ وبين
سنتي ١٢٦٩ و ١٢٧٢.

وأسلوب المؤلف في اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالي:

Quodl. I,

اختصاراً (على سبيل المثال) لـ: "مسائل المناظرات" (*Quaestiones de quodlibet*).
السلسلة الأولى (*I*).

VI. Sententia super

Sententia super De Anima

super Metaphysicum

Sententia libri ethicorum

Sententia libri Politicorum

"أحكام على...": تعليقات على كتب أرسطو (أو تحليلات، بل و"شروح" لها). اختُصَّت
بالرجوع إليها في هذه الدراسة:

"الأحكام على كتاب [أرسطو "قي"] النفس [""]": ثلاثة كتب (حُرِّرت في إيطاليا بين
سنتي ١٢٦٧ و ١٢٦٩).

"الأحكام على كتاب [أرسطو: "الميتافيزيقا"]": اثنا عشر كتاباً (حُرِّرت في باريس
- وربما في نابولي؟ - بين سنتي ١٢٦٩ و ١٢٧٢).

تحليل كتاب [أرسطو "الأخلاق [إلى نيقوماخوس"]": عشرة كتب (حُرِّرت في باريس
سنة ١٢٧١).

تحليل كتاب [أرسطو " السياسة]: توقف العمل عند القسم السادس من الكتاب الثالث [من عمل أرسطو، البالغ ثمانية كتب. ومصطلح "الكتاب" في هذا المقام، كان يعنى "اللفافة (من الورق)"، أى ما يقارب حجم مانشير إليه فى عصرنا بلفظ "الفصل"] (وكان التحرير فى باريس - وإن لم يكن هذا البيان لموقع العمل مؤكدا - بين سنتى ١٢٦٩ و١٢٧٢).

وأسلوب المؤلف فى اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالى:

In de Anima,

In Metaph.,

In de Ethic.,

In de Polit.,

اختصاراً - على التوالى - لشروح القديس ثوما على كتاب أرسطو فى النفس، فلشروحه على كتاب أرسطو فى الميتافيزيقا، فلشروحه على كتاب أرسطو فى الأخلاق، فلشروحه على كتاب أرسطو فى السياسة.

وبكل من هذه الاختصارات، تُلحق إشارة إلى الموضع المرجوع إليه. من قبيل:

I, I

اختصاراً (على سبيل المثال) لـ: الكتاب الأول (*I*). الدرس الأول (١).

VII. De Regimine principum ad regem Cypri

aut ()*

De Regno ad regem Cypri

"فى النظام الأساسى [مُهدى] إلى الملك القبرصى".

أو

"فى الحُكم [مُهدى] إلى الملك القبرصى".

(*) "أو" باللاتينية.

هو الوحيد الذى يُرجع إليه فى هذه الدراسة من بين كُنُيَّات القديس توما الأكوينى.

هذه الأطروحة القصيرة التى وضعها الأكوينى على الأرجح نحو سنة ١٢٦٦، لم تكتمل. يُرجَّح أن ما يتوالى بدءًا من الفصل الخامس من الكتاب الثانى، هو بقلم "بطلميوس اللوقى" *Ptolémée de Lucques* تلميذ القديس توما الذى عرف عنه إكباره لأستاذه.

وأسلوب المؤلف فى اختصار الإشارة إلى هذا العمل، هو على النحو التالى:

De reg. princip., I, 1.

اختصارًا (على سبيل المثال) لـ: "فى النظام الأساسى، إلى الملك القبرصى" (*De Regimine principum ad regem Cypri*)، أو لـ "فى الحكم، إلى الملك القبرصى" (*De Regno ad regem Cypri*). الكتاب الأول (I). الفصل الأول (I).

وختامًا لا يسعنا بما فيه الكفاية شكر الباحث جان روك لوتلييه *Jean-Roch Letellier* على ما أسعفنا به من عونٍ مصدره علُمه الغزير، كدأبه على الدوام. وبفضل ما قام به من إسهام، استكملت الترجمة ما هو مستوجبٌ من حرصٍ على رفعة المستوى العلمى.

أ.ع.ب.

الفصل الأول

معرفة الإنسان

عندما يطرح الأكويني مسألة إنسانية الإنسان - أو لنقل ماهية الإنسان، لننظر في إطار التقاليد الأساسية للمصطلح - فإنه يقوم بهذا وفقاً للعرف الفلسفي الذي في سياقه يتم تعريف الإنسان بأنه حيوانٌ عاقل. هذا يعنى أن مسألة الإنسان، هي لدى القديس توما مسألة الصلة بين العقل و"الإدراك"^(١). ومفهوم الأكويني لهذه الصلة، يشكّل كامل الصورة التي أنشأها لعلم الإنسان، كما أن تفكير الأكويني المُنصَّب على ما بين الإدراك والمعرفة من صلات، يُمثّل جانباً من تفكير أعم في معرفة الإنسان.. تفكير في شروط هذه المعرفة، وتفكير في المعرفة من حيث

(١) نقابل [في متنا الفرنسي] الكلمة اللاتينية *Sentatio* التي تشير إلى تلك الفاعلية للمعرفة التي نسميها اليوم [في اللغة الفرنسية] "الإدراك" *Perception*، بكلمة *Sensibilité*. وفي دراستنا هذه سنستخدم الكلمة الفرنسية التي أثرناها، للدلالة على ذلك النوع من المعرفة "المدرّكة" *Connaissance "sensible"* على النقيض من المعرفة "الذهنية" *Connaissance intellectuelle* أو "المفهومية" *conceptuelle* [ونحن من جانبنا قد أثرنا ترجمة كلمة *Sensibilité* الفرنسية بـ "الإدراك" - على نحو ما يُجيز القاموس الفرنسي العربي، "المنهل" للأستاذين الدكتور جبور عبد النور والدكتور سهيل إدريس (الطبعة السادسة. بيروت سنة ١٩٨٠) ص ٩٤٩ - على ترجمتها بـ "الحساسية"، تلك الكلمة التي تستدعي في ذهن مقابلات فرنسية أخرى منها *Allergie* و *Fragilité*، وكذلك مراعاة لمقصد المؤلف؛ على نحو ما أبان أعلاه. أ.ع.ب.].

كيفية إمكان تحصيل الإنسان إياها. لذا يبيت من الضروري التذكيرُ في بضع كلمات، بهذه الإشكالية الكلية.. إشكالية معرفة الإنسان.

أولاً: مسألة الإنسان

عندما يُصادف الأكويني مسألة الإنسان.. مسألة معرفة الإنسان، فالظاهر أنه يُحوّلها إلى مسألة أخرى: ماهى النفس؟ *Quid sit anima?* [باللاتينية]. ومن ثمّ ففي "المجموعة اللاهوتية"، نجده يكتب قائلاً إن "على عالم اللاهوت أن يعتدّ بطبيعة الإنسان، بناءً على النفس لا على البدن (...). من ثمّ ففي المقام الأول سيكون مدار بحثنا عما له صلةً بماهية النفس، وثانياً عما يختص بقواها، وثالثاً عما له شأنٌ بسير عملها".^(١) هذا النص يتعرض لذكر عالم اللاهوت لا الفيلسوف، ولكن هذا التعبير ليس مُقيّداً. في هذا المقام لا يناقض الأكويني مسيرة الفيلسوف بتلك التي لعالم اللاهوت، بل على العكس يعتدّ - مستنداً إلى أرسطو - أن الفيلسوف يقوم بنفس ما يقوم به عالم اللاهوت من اختزال، وهو اختزال إحدى المسألتين إلى الأخرى: اختزال مسألة الإنسان إلى مسألة النفس^(٢). في عُرْف الأكويني أن هذا الاختزال يسمّى كلّ تفكيرٍ يَعرِضُ للإنسان. في هذا لا يختلف علم اللاهوت عن الفلسفة في شيء، لكنهما معاً يناقضان ما قد نسمّيه اليوم المناهج "الموضوعية" و"العلمية" بشأن الإنسان، تلك المناهج التي كانت تُمثّلها - في عصر الأكويني -

(١) "المجموعة اللاهوتية": مستهل الجزء الأول *S.T. 1a, Prologue*.

(٢) يُنظر الدرس الأول من شروح القديس توما على "الرسالة في النفس" لأرسطو *Première*

.leçon du commentaire de saint Thomas sur le Traité de l'âme d'Aristote

رسائل أرسطو في علم الأحياء (البيولوجيا)^(١). في عُرِف الأكويني أن التساؤل الفكري عن الإنسان من قِبَل عالم اللاهوت ومن قِبَل الفيلسوف، هو التساؤل الفكري عن النفس.

على هذا فإن من المهمّ فهم هذا الاختزال لمسألة النفس. في الظاهر يبدو أن ما يقوم به الأكويني، لا يزيد على تَبَيُّن وجهة نظر القديس أوغسطين لا غير! أُعْطِيَ وجهة النظر تلك التي تُعَرَّف الإنسان بالنفس، والتي سَتَبْنَاهَا - في زمنٍ لاحقٍ لزمن الأكويني - بعض المذاهب الآخذة بالفلسفة الديكارتية. غير أن هذا يبدو لي غير دقيق، إن لم يكن لغير اختلاف الأفق الفكري للأكويني عن ذلك الذي لأوغسطين؛ الأكويني يفكر بناءً على قراءته لأرسطو، وبمزيجٍ من الدقّة بناءً على قراءته لرسالة أرسطو "في النفس"؛ وعليه فلدى الأكويني - مثلما لدى أرسطو - يجب ألا تُفسَّر كلمة "النفس" باعتبارها دالّة في الإنسان على المبدأ الروحي الجاعل من الإنسان "صورةً للإله" *imago Dei* [باللاتينية]^(٢)، بل لا باعتبارها

(١) من قبيل "الرسائل في أجزاء الحيوانات". *Traité des parties des animaux* و "... في الشباب" *de la jeunesse* و "... في النوم وفي السهر". *du sommeil et de la veille* و "... في الحياة وفي الموت" *de la mort et de la vie* ... إلخ. التي علّق عليها الأكويني بشروحه في دروسه بالجامعة. يُرجع إلى [الأب الدومينيكي فستوجيير] *A. J. Festugière [R.P.O.P.]* في بحثٍ بعنوان *La place du De Anima dans le système aristotélicien d'après Thomas d'Aquin* في إصدارات *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*، العدد السادس (سنة ١٩٣١) ص ٢٥-٤٧.

(٢) ومن أقوى الدلائل على ما يذكره المؤلّف (إيف كاتان) في المتن عن مجازة القديس توما الأكويني لأرسطو في عدم الاعتداد بالنفس باعتبارها دالة في الإنسان على المبدأ الروحي الجاعل منه صورةً للإله، لغة الأكويني ذاتها كما تتجلّى - على سبيل المثال - في مؤلّفه "في الحُكْم" (المُهدى إلى الملك القبرصي)، وهو مؤلّف دال على تأثّر ماكيافلي الشديد

بالقديس توما الأكويني، وحيث نجد القديس توما (في البنود الرابع إلى السابع من الفصل الأول) يكتب قائلاً إنه "بالتأكيد أن الطبيعة وضعت ضوء العقل في كل إنسان؛ ليهديه في أفعاله صوب غايته. لذا فلو كان السُّمُراد بالإنسان أن يعيش وحده - كما يفعل الكثير من الحيوانات - لما احتاج إلى هادٍ آخر إلى غايته، ولكان كل امرئٍ مَلِكًا في نفسه [...] بقدر ما سُبُوغُه نفسه في أفعاله على ضوء العقل [...]". لكنَّه طبيعيٌّ للإنسان - بأكثر من أى حيوانٍ آخر - أن يكون حيوانًا اجتماعيًا وسياسيًا، أن يعيش في جماعة. من الواضح أن هذه ضرورةٌ لطبيعة الإنسان. لقد هيأت الطبيعة لجميع الحيوانات الأخرى المأكل، والشَّعر ككساء، والأنياب والقرون والمخالب كوسائل للدفاع أو على الأقل لسرعة الفرار، بينما الإنسان وحده قد جُبِلَ بدون أى إمدادات طبيعية بتلك الأشياء. بدلاً منها جميعاً، وهب الإنسان العقل، الذى باستخدامه إياه يمكن أن يحصل لنفسه على تلك الأشياء بصنيع يديه. على أن إنساناً بمفرده ليس بقادرٍ على الحصول لنفسه عليها جميعاً، فإن إنساناً بمفرده لن يستطيع أن يَتَزَوَّدَ للحياة بما فيه الكفاية بغير مُعاوَنَةٍ. مِن ثَمَّ فَمِنَ الطبيعي أن يعيش الإنسان فى مجتمع الكثيرين. بالإضافة فإن لسانر الحيوانات كافة قدرة على التمييز - بمهارة متأصلة - بين ما هو مُفيدٌ وما هو ضارٌّ، حتى يكون فى حسابان الغنم بالطبيعة أن الذئب غنوّ لها. كذلك فإن بعض الحيوانات تتعرّف - بما لها من مهارةٍ طبيعية - على الأعشاب السُّمُّنِيَّةَ وغيرها من الأشياء اللازمة لحياتها. أما الإنسان، فعلى العكس ليست له معرفة طبيعية إلا على نحوٍ عامٍّ، بقدر استطاعته بلوغ معرفة الأشياء اللازمة بعينها لحياته؛ استدلالاً من المبادئ العامة. لكنَّه ليس ممكناً لإنسان بمفرده أن يبلغ معرفة تلك الأشياء جميعاً، بعقله هو مُنفَرِّداً. مِن ثَمَّ فَمِنَ الضروري للإنسان أن يعيش مع كثرةٍ، حتى يَتَسَنَّى لكل أن يعاون رفاقه. وقد يشغل مختلف البشر بالسعى إلى القيام بمختلف الاكتشافات، فأحدُهم - على سبيل المثال - فى الطب، وآخر فى هذا وتالْتٌ فى ذاك. هذا يكون التدليل عليه مزيداً وبمنتهى الوضوح، من كَوْنِ استخدام الكلام امتيازاً خاصاً بالإنسان. هذه الوسيلة يستطيع الإنسان بها التعبير للآخرين عن أفكاره تماماً. صحيحٌ أن الحيوانات الأخرى تعبر لبعضها البعض عن أحاسيسها على نحوٍ عامٍّ، مثلاً قد يُعَبِّرُ الكلب عن الغضب بالنباح، وتنفّس حيواناتٍ أخرى عن مشاعرها بشَتَّى الطرق؛ لكن الإنسان يتواصل مع [بنى] فصيلته على نحوٍ أشد اِكْتِمَالاً ممَّا يفعل أى من سائر الحيوانات المعروف أنها تعيش فى قطعان".

هذا وإن من الجدير بالذكر أن القديس توما الأكويني يُؤثِّرُ التعبير الذى نصَّه أن "الإنسان حيوان اجتماعي" على تكرار قول أرسطو إن "الإنسان حيوانٌ سياسى". فيما عدا استثناءات قليلة،

الـ"كوجيتو" الجارى إدراكه فى وعى المرء بذاته. النفس تعنى أولاً الحياة. والكائن الذى له نفس، هو أساساً الكائن الحى، وجميع الكائنات الحية قد وهبت [ذاك الذى هو] النفس. على هذا النحو ينبغى إدراك هذا المفهوم للنفس، أى فى امتداده الأشد شمولاً؛ الدال على الحياة وجميع مظاهرها. من ثم فإن علم الإنسان الآخذ فى الظهور، هو بيولوجيٌّ [فيه من علم الأحياء] وسيكولوجيٌّ [فيه من علم النفس] واجتماعيٌّ، بقدر ما هو روجيٌّ.

هذه الملاحظات الواردة آنفاً عن معنى النفس، تثير صعوبةً فادحةً! ففى واقع الأمر أن اختزال علم الإنسان، "الأنثروبولوجيا" [بالمعنى الذى كان مستخدماً قبل العصر الحديث، وقبل اكتشاف سائر مناطق العالم؛ بما فيها من شعوب بدائية] إلى علم النفس، "السيكولوجيا" سيكون من شأنه اختزال الإنسان إلى أحد معالمه بعينه، وإن كان من أهمها. لكن النفس فى المصطلح الأرسطى الذى يتبناه الأكويني، ليست هى النفس التى فى المصطلح الأوغسطيني، ولا هى النفس بالمعنى الحديث. هذه النفس التى للكائنات الموهوبة حياةً - والتى لنا بها خبرة - يتم تعريفها باعتبارها المبدأ والمصدر الأساسى للفعاليات التى بها تتجلى الحياة. إذن فالنفس مرتبطة أساساً بالبدن وبالوظائف البدنية، لا كما يرتبط شيء بشيء آخر، بل كما يرتبط الأساس بما يؤسسه [هذا الأساس]. عندما يطرح الأكويني تساؤله الفكرى عما للإنسان من نفس، فهو لا يتساءل فكرياً عن جانبٍ من هذا الوجود [وجود الإنسان]. ما يتساءل عنه الأكويني هو المبدأ الذى يجعل ممّن له وجود، كائنًا بأقوى معانى الكلمة؛ أى كائن حيٍّ إنساني. فهذه النفس يحوى كذلك - سلفاً - الواقع

منها هذا النص الوارد هنا وأحد المواضع من "المجموعة اللاهوتية". وفى الحالتين يقرن الأكويني بصفة "السياسي" صفةً "الاجتماعي". أ.ع.ب.

البدنى، إن صح التعبير. فإن النفس هي "فعلُ بدنٍ طبيعيٍ مُنظَّم" *Actus corporis physici organici* [باللاتينية]، وفقاً للتعريف الذى قام به أرسطو نفسه^(١). هنا يكشف "علم النفس" (السيكولوجيا) عمّا للبدن من معنى ومن واقع.

لكن إن كانت إحدى الصعوبات قد أزيحت على هذا النحو، فإن صعوبة أخرى تنشأ: أفلا يؤدّى بنا مفهوم كهذا للنفس كمبدأ للحياة، إلى "بيولوجيا" بفعلها يفلت ما فى الإنسان من حقائق أصيلة؟ إن لم يكن بالإنسان اعتدّاداً إلا باعتباره حيّاً مثل سائر الأحياء، فكيف إذن يتم فهمه باعتباره حيّاً إنسانياً؟

فى وسعنا تماماً تحديد فارقٍ بين الكائنات الجامدة والكائنات الحية، لكن ما هى كيفية تمييز الإنسان من بين سائر الكائنات الحية؟ الأكوينى يقرّ تمام الإقرار بأن الإنسان هو الكائن الحى... هو "الواقع المعيش" *res animata* [باللاتينية] الأرفع من كلّ واقع^٢! لكن هذا يبدو غير كافٍ لتأسيس علم للإنسان متميّز عن علم الأحياء (البيولوجيا). وإذا ما اكتفى المرء بتبني علم النفس الأرسطى، فيبدو أنه سيكون عاجزاً عن بلوغ أى فهم للإنسان كإنسان.

لحلّ هذه المشكلة، سيستدّ الأكوينى إلى كون مفهوم الحياة - باعتبارها هى والنفس متطابقتين - ليس مفهوماً أحديّ المعنى *univoque*، بل مُناظر *analogue*. لقد سلف من أرسطو قوله إنه قد "اصطلح على أكثر من مفهوم لكلمة الحياة، ويكفى أن يوجد أحد مفاهيم هذه الكلمة متحقّقاً فى كائن؛ لكى نقول عن ذلك

(١) أرسطو: "الرسالة فى النفس". الكتاب الثانى. لفصل الأول *Aristote, Traité de l'âme, II, 1, 412a*.

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس الخامس *In de*

Anima, II, 5, n.264

الكائن إنه يَحْيَا".^(١) والأكوينى يؤكد أنه من ثَمَّ يستحيل وضع تعريف عام للنفس *une définition commune de l'anima*.^(٢) لا شك أن بين جميع الأحياء - وبين مختلف مستويات الحياة - وحدة كافية لجعلنا قادرين على النطق ببيان عما فيها من حياة، وعلى توصيف ما فيها بعدد ما من الخواص الكلية. لكن الحياة على نحو ما توجد، مُتَنَوِّعةٌ تماماً بين مختلف المستويات التى قد تتحقق فيها. بالمثل فإن كان كل تساؤلٍ فكرى عن كائنٍ حى تساؤلاً عما له من نفس، فهذا لا يعنى التأكيد على تعيين لجميع الأحياء يكون - فى جميع الأحوال - متماثلاً. ليس ما بين مستويات الحياة بعضها والبعض مجرد تنوع، بل هو انقطاع حقيقى، يستحيل الانتقال من الأدنى إلى الأرقى، ولا استتباط الأدنى من الأرقى. كل من مستويات الحياة، ينبغى أن يتم إدراكه فى ذاته.. فى أصلاته. إذن ففى إمكان علم الإنسان أن يغرس جذوره فى علم الأحياء، وعلى هذا النحو ينظم هذا العلم صورة الإنسان فى وسط سائر الكائنات الحية. لكن بقدر ما فى علم الإنسان من تساؤلٍ فكرى عن الإنسان من حيث هو إنسان، فإن فيه افتتاحاً لمساءلة جديدة ليس علم الأحياء مجالها: النفس التى يستهدف علم الإنسان الكشف عنها، هى نفس إنسانية؛ لأن الإنسان كائنٌ حى، إذن ينبغى فهم ما لهذا الكائن الحى - الذى هو الإنسان - من نفس، فى حدود التعريف بكل نفس. لكن عندئذ لن يكون للإنسان فى إدراكنا سوى فهم سطحى، كفهم خارجيٍّ ومنقوص^(٣)!

(١) أرسطو: المصدر السابق عينه. الكتاب الثانى. الفصل الثانى *Aristote, ibid., II, 2, 413a*.

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس السادس *In de*

Anima, II, 6, n.299

(٣) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرة] عينه. الكتاب الثانى. الدرس الثانى

Ibid., II, 2, n.244

تمثل مسيرة الأكويني التي يَبْنَى فيها نظريات أرسطو في علم النفس، طُموحاً إلى استكمال ذلك الإسهام الأرسطي. القديس توما ينتوي تحديد ما للإنسان من نفس، على نحوٍ معين. إن كان حقاً أن الإنسان يبدو كحى بين الأحياء، فإن من العسير فهمه دون اكتشاف وجوده هو... اكتشاف ما يجعل من حياته حياة إنسانية! كيف التوصل إلى هذا التحديد المَعَيَّن؟^(١)

(ثانياً) المنهج: من الوجود إلى الماهية

يستهدف الأكويني في مسيرته تحديداً معيناً لما للإنسان من طبيعة أو "نفس". وهى مسيرة يصفها على النحو التالي: "للتوصل إلى معرفة النفس، علينا الانطلاق من أكثر الأشياء خارجيّة! علينا الانطلاق من الأشياء لكى نَعْرِفَ الأفعال، فمن الأفعال نعرف القوى، ومن القوى نعرف ماهية النفس"^(٢).

(١) ما إن تم على هذا النحو التعيين الدقيق للمعنى الذى يضفيه الأكويني على كلمة "النفس" *Anima* [أى فى استخدامها اللاتينية]، إلا وأتجنب فيما يلى من [المتن الفرنسى -] بحثى ذكر الكلمة فى استخدامها الفرنسى [*âme*]، حيث لا يكون لها لدينا نفس الدلالة، ومن ثم سيكون ما أذكره على طول الخط هو النفس باعتبارها *Anima* (أى الإنسان باعتباره "نفساً إنسانية" *L'homme en tant que anima humana*)، للإشارة إلى ما يفضله - من ماهية أوطبيعة أو مبدأ - يكون الإنسان "حياً إنسانياً" *L'essence, la nature ou le principe qui fait que l'homme est un vivant humain*. [وبالتالى فمن البديهي أن كلمة "النفس" عندما ترد فى ما يلى من المتن العربى للترجمة، تكون لها هذه الدلالة الخاصة التى للكلمة اللاتينية. وما وضعنا إياها بين علامات تنصيص، إلا لتذكير القارئ بأنها واردة فى الأصل الأجنبى بهجائها اللاتينية (*anima*) وبالتالي باستخدامها الذى يقصده المؤلف، بينما يعاود المؤلف استخدام الكلمة فى هجائها الفرنسى متى كتب عن مؤلفين غير القديس توما، وفى هذه الحالة نورد نحن الكلمة فى ترجمتنا بدون علامات تنصيص. أ.ع.ب.].

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس السادس *In de*

هذا النص أساسى، لأنه يُقرّر كامل منهج علم الإنسان؛ ومن ثمّ مُحتوى هذا العلم؛ لذا فمن المهمّ حُسْنُ الفهم لما يقال فى هذا المقام.

إن معرفة وجود الإنسان ليست مباشرة، والإنسان لا يتّضح على حقيقته دفعةً واحدة. بداية يجب إِبصارُ الإنسان من الخارج! على سبيل المثال، فإننى لكونى إنساناً، أملك هذه القدرة على التقاط روائح من قبيل عطر هذه الوردة أو تلك. والأكوينى يؤكد أنه لمعرفة الإنسان، يجب أن تكون نقطة الانطلاق من [معطيات محسوسة بسيطة، شأن] عطر الوردة. هذا [المُعطى المحسوس البسيط الذى هو] العطر، هو وحده الذى يمكن كشفه لى عن فعل [استخدام الحواس، الذى هو فى هذه الحالة] التقاط الرائحة نفسه. وبدوره يكشف هذا الفعل قدرتى على [استخدام الحواس، الذى هو فى هذه الحالة] التقاط الرائحة، أو يكشف ما لى من قوةٍ تمكّننى من هذا، تلك القوة التى عليها هى نفسها أن تجعلنى أتوصل إلى معرفة "النفس" فى ماهيتها. هنا يبدو المنهج - الذى يقترحه الأكوينى - بلا غوامض، وقد يُحكّم عليه بأنه تبسيطىٌّ أو بديهى. لكن إثر نظرةٍ من كثب، قد يتساءل المرء: كيف يمكن لمنهج قوامه النظر إلى الإنسان من الخارج، الطُمُوح إلى كشف ماهيته؛ المخبوءة على الدوام؟ إن فى مثل هذا البيان شيئاً من المفارقة!

قد يُستشفّ من هذا المنهج الارتدادى *méthode régressive* [أى مُحيل الأشياء بعضها إلى البعض الآخر، أو مُسترجع الأشياء بفضل بعضها البعض] ما يشبه إرهاباً - قد لا ينجح تاماً - بالمنهج النقدى: لسيّمالك الذهن نفسه دون حاجةٍ إلى فعاليته، كأنه منبعّ نقىٌ ولا ينضب. لكن الأمر على هذا النحو لدى الأكوينى، ففى عرف القديس توما ليس اكتشاف النفس - بناءً على موضوعاتها (بناءً على ما هو خارجى) - القيام باسترجاع يغفل الموضوعات ذاتها؛ إذ يكشف

عَمَّا فِيهَا مِنْ طَابَعٍ مُنْفَصِلٍ عَنِ الْمَاهِيَةِ. إِنَّمَا عَلَى الْعَكْسِ يَتَعَلَّقُ الْأَمْرُ بِتَعْمِيقِ تِلْكَ الْمَوْضُوعَاتِ ذَاتِهَا.. يَتَعَلَّقُ بِإِظْهَارِ مَا فِيهَا مِنْ مَعْنَى إِنْسَانِيٍّ.. يَتَعَلَّقُ بِاِكْتِشَافِ مَا فِيهَا مِنْ "النَّفْسِ" الْإِنْسَانِيَّةِ. عَلَى عَكْسِ الْمَسِيرَةِ النَّقْدِيَّةِ، تَفْتَرِضُ مَسِيرَةُ الْأَكُوِينِي أَنْ الْإِنْتِبَاهَ الْمُنْصَبَّ عَلَى مَوْضُوعَاتِ الْفَعَالِيَّةِ الْإِنْسَانِيَّةِ، لَا يَحِيدُ بِنَا عَمَّا لِلْإِنْسَانِ مِنْ "نَفْسٍ"، وَهَذَا رَغْمَ أَيْ مِمَّا يَكُونُ مِنْ مَظَاهِرِ. إِنَّمَا النَفْسُ - عَلَى الْعَكْسِ - وَثِيقَةٌ الصَّلَاةُ بِمَوْضُوعَاتِهَا، إِلَى حَدِّ أَنْهَا تَتَحَقَّقُ تَمَامًا فِي تِلْكَ الْمَوْضُوعَاتِ وَبِتِلْكَ الْمَوْضُوعَاتِ وَحْدَهَا، بَلْ كَذَلِكَ تَتَجَلَّى. عَلَى هَذَا النَحْوِ فَمِنْ الْأَسَاسِيِّ لَوْجُودِ الْإِنْسَانِ، أَنْ يَمُرَ بِالْمَوْضُوعَاتِ؛ وَقَدْ يَجُوزُ الْقَوْلُ إِنْ سِرًّا مَا فِي الْإِنْسَانِ مِنْ "دَاخِلٍ"، هُوَ فِي تَحْقِيقِهِ فِي الْخَارِجِ.. الْخَارِجُ الَّذِي يَكْفِ عِنْدُنَا عَنْ أَنْ يَكُونَ خَارِجًا خَالصًا. فِي هَذِهِ السَّلْسَلَةِ الَّتِي تَمْضِي مِنَ الْمَوْضُوعَاتِ إِلَى الْأَفْعَالِ وَالْقَوَى - لَكِي تَكْتَشِفَ عَمَّا فِي الْإِنْسَانِ مِنْ "نَفْسٍ" - يَمْضِي الْمَنْهَجُ مِنَ نَفْسِ الْأَمْرِ إِلَى نَفْسِ الْأَمْرِ. أَوْ بِمَزِيدٍ مِنَ الدِّقَّةِ إِلَى مَا هُوَ -نَسْبِيًّا- نَفْسُ الْأَمْرِ. وَاقِعَ الْأَمْرِ هُوَ أَنَّ الْأَكُوِينِي يَتَغَلَّبُ عَلَى ذَلِكَ الْخَوْفِ مِنَ الْمَوْضُوعِيَّةِ الَّذِي أَدَانَهُ هَيْجِلُ [لَا حَقًّا] فِي النَّقْدِ "الْكَانْتِي" [نَسْبَةً إِلَى الْفِيلْسُوفِ إِيْمَانُوِيلِ كَانْتِ]. لَكِنْ عَلَى النَّقِيضِ مِنْ [ذَلِكَ الَّذِي سَنَجِدُهُ لَاحِقًا فِي فِكْرِ] هَيْجِلِ، لَا يَمْحُو الْأَكُوِينِي هَذَا الْخَوْفَ بِنَفْيِ خُرُوجِ الْفِكْرِ مِنْ ذَاتِهِ فِي أَيْ وَقْتٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ. إِنَّمَا عَلَى الْعَكْسِ نَجِدُ الْأَكُوِينِي مَتَمَسِّكًا بِأَنَّ الْمَوْضُوعِيَّةَ هِيَ حَقًّا مُتَّصِفَةً بِالْمَوْضُوعِيَّةِ *l'objectivité est réellement objective*! الْأَكُوِينِي يَتَمَسَّكُ بِأَنَّ الْمَوْضُوعِيَّةَ "غَيْرِيَّةً" *altérité* [أَيْ مَا يَخْصُ الْغَيْرَ - أَوْ الْآخَرَ - فِي مَقَابِلِ الْأَنَا] حَقِيقِيَّةً. وَيُؤَكِّدُ أَنَّ الْإِنْسَانَ يَحَقِّقُ مَا هَيْتَهُ بِمَجَابَهَةِ تِلْكَ الْغَيْرِيَّةِ وَاقِعِيًّا؛ وَبِهَذِهِ الْمَجَابَهَةِ وَحْدَهَا لَا غَيْرَ، فَإِنْ اتَّضَحَ أَنَّ هَذَا هُوَ الْمَعْنَى الْعَامُّ لِلْمَنْهَجِ الَّذِي يَقْتَرِحه الْأَكُوِينِي. تَحْتَمُّ عَرْضُ هَذَا الْمَنْهَجِ بِمَزِيدٍ مِنَ التَّفْصِيلِ.

النفس هي ما يفعلُه يكون الإنسان إنساناً. لكن هذه الحقيقة ليس لها مدلولٌ فعلى، إلا إن أمكن للإنسان - بفضل ما له من "نفس" - إنجاز عملياتٍ بعينها... عمليات هي - بالتحديد - يُقال إنها "إنسانية". لأن الإنسان إنسان - ولكي يكون الإنسان إنساناً - فهو يستطيع السَّير والأكل والإنجاب والإبصار والسمع واللمس والإرادة والتفكير. جميع هذه القدرات التي في وسع الإنسان، تتَّيح له أن يكون ما هو إياه؛ محققاً ماهيته على نحوٍ ملموس. لكن في الوقت نفسه فإن القدرات جميعاً تؤثر مباشرة في هذه الماهية، إذ تسمُّها بطابع "الخارجية" *exteriorité* أو بطابع الغيرية. أبداً لا أكون أنا إنساناً على نحوٍ مُجرَّدٍ وخالص، لكنني دائماً هذا الإنسان الذي يندوِّق عطر هذه الوردة أو تلك، أو يقرأ هذا الكتاب أو ذاك، أو يتأمل هذا المشهد أو ذاك. بين ماهية النفس ومختلف القدرات التي هي قادرةٌ على تحقيقها، تفرَّض مسافةٌ تحظر علينا التمييزَ الخالص والمُجرَّد للنفس وقدراتها^(١). ما يفعلُه يكون الإنسان إنساناً، ينبغي أن يتجلَّى في تفتُّح قدراته على أن يكون شيئاً آخر غير تلك الحقيقة الخالصة والمُجرَّدة التي هي كونه إنساناً. على الإنسان كذلك أن ينمو ويشعر ويفكر ويريد، وليس النمو - والشعور والتفكير والإرادة - بما هو متطابقٌ بكون الإنسان إنساناً. وعلى نفس النحو فإن الشجرة لا تكون شجرةً حقيقيةً، إلا إذا أمكن أن تكون لها أبعادٌ بعينها لا غيرها، وذلك الشكل بعينه لا غيره، وذلك النوع من الأوراق... إلخ. وعلى العكس فإن الإله ليس بحاجةٍ إلى قدرةٍ استكمال عملياتٍ أخرى، غير تلك التي قوامها أن يكون ما هو ولا غير، ماهيته وقدرته

(١) بهذا الصدد يتعين الرجوع إلى "المسائل المُتنازع عليها": في النفس: قوى النفس ليست

ماهية النفس ذاته، بل هي خواصُّ لها، *Potentiae animae non sunt ipsa essentia animae*,

sed proprietates eius [طبق الأصل اللاتيني من] *Q.D de Anima, a. 12*.

متطابقان تماماً^(١). هو يملك نفسه مباشرة، صراحاً وبلا غيرية. بيد أن الغيرية التي تتجلى في الإنسان بحيث يكون في إمكانه التمييز بين الماهية والقوة، ليست غيرية مطلقة. إن كان صحيحاً أن الشعور والإرادة ليسا متطابقين بكون الإنسان إنساناً، فصحيح بالمثل أن الإنسان ليس إنساناً إلا لأنه قادرٌ كذلك على الإرادة والشعور... إلخ. القديس توما يكتب قائلاً إن "دَفْقَ القوى ليس بحيث يُغَيَّرُ الماهية، بالمُضَى بها إلى مجالٍ آخر مخالفٍ أصلاً لذلك الذي لوجوده. إنما على العكس يكون بـ"مقدرة" الإنسان على هذا أو ذاك، استكمالاً وجوده كإنسان".^(٢)

إذ يؤكد الأكويني أن القوى هي خواصٌ للماهية^(٣)، فإنه يؤكد أنها تنبعث من الماهية دون أن تُبدَل فيها على أيِّ نحوٍ كان، بل [تنبعث منها] بنوعٍ من الانبجاس الطبيعي^(٤). وهو يضيف أن "القوى تتدفق من ماهية النفس (anima) كأنما من مبدئها [مبدأ القوى] ذاته".^(٥) في آنٍ معاً إذن، تُكوِّن القوى ماهية "النفس" ذاتها

(١) "المسائل المُنتازع عليها": في القوة. المسألة الأولى Q.D de Potentia, q. 1, 1.

(٢) مؤلف B. Welte الذي بعنوان La Foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas. باريس

(الناشر Desclée de Brouwer) سنة ١٩٥٨، ص ٧٦.

(٣) "المسائل المُنتازع عليها": في النفس. البند الثاني عشر Q.D de Anima, a. 12.

(٤) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة السابعة والسبعون. البند السادس. الرد على

الاعتراض الثالث: "لا بنوعٍ من التبديل، بل بنوعٍ من الانبجاس الطبيعي" Non per aliquam

transmutatione sed per aliquam naturalem resultationem [طبق الأصل اللاتيني من]

S.T. 1a, q. 77, a. 6, ad 3um.

(٥) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في النفس: الكتاب الثاني. الدرس الخامس: "وفقاً لما

هي القوة، يكون الإعراب عنها في الفعل، وبذا يجزُر القول إن القوة تُعرَف بواسطة

الفعل. "Potentia secundum id quod est, dicitur ad actum; unde oportet quod per actum"

definiatur potentiae [طبق الأصل اللاتيني من] In de Anima, II, 5, 28.

و[تكون] غيرها. الماهية لا تتحقق إلا بجعلها القوى تنبجس من ذاتها. و"النفس" إذ تتجاوز ذاتها في القوى، فإنها في حقيقتها تفوق ما تكونه هي [النفس] إن اختزلت إلى مجرد الماهية؛ وعليه فما من الممكن الشروع في تأمل الإنسان - أو معرفة ماهية ما له من "نفس" - إلا بتحديد ما لقدراته من مجال.

وعلى الرغم من أن القدرة في ذاتها، فإنها تظل مُبْهَمَةً ومُسْتَعَصِيَةً على الإدراك. مرجع القوة في ذاتها - ومن حيث الماهية - فعلٌ، وتعريفها مستحيلٌ ما لم يتم بواسطة فعل: "القوة من حيث هي، مرتبةٌ على الفعل؛ وعليه فإن تعريف القوة، ينبغي أن يكون في صلتها بالفعل".^(١)

لا تصير "النفس" مُبْدِيَةً لَنَا، إلا من حيث تمارَس القوى - التي تجعلها النفس تنبجس - فعليًا في عملية واقعية. بدون عملية بهذه الصفة، لا نستطيع ذكر أى شيء عن القوى، ولا بالأحرى عن ماهية النفس، ما لم يكن لمجرد تعريفهما - على نحو مُبْهَمٍ وفارغٍ من المعنى - كمبدأ لما يستقطب هذه وتلك من أفعال لاحقة. على أن النفس - وهي وجود الإنسان من حيث إن له ماهية - "لا تتكشف إلا في الأفعال الحقيقية. وإذن فينبغي البحث عن الوجود المُعَيَّن للإنسان، في الاكتمال الحقيقي لحياته؛ فليس سوى ثمة ما سيمكن إِبْصَار ما يسطع من "داخل" *intima* [باللاتينية] نفس الإنسان".^(٢)

على أن من الملائم في هذا المقام، طَرْح سؤال أخير: كيف يمكن للأفعال التي تجعل ماهية الإنسان مرئية، أن تصير موضع تَعَقُّلنا؟ ما الذي يعطيها معنى يكون مُتَاحًا لَنَا؟ عن أسئلة من هذا القبيل، يجيب الأكويني بأن "الأفعال تُعَيِّنُها

(١) "المسائل المُتَنَازِع عليها": في النفس. البند الثالث عشر *Q.D de Anima, a. 13*.

(٢) مؤلف *B. Welte* السالف ذكره [في الهامش ١٤]، ص ١١٦-١١٧.

موضوعاتها".^(١) ما الذى يعنيه هذا البيان؟ فى المجموعة اللاهوتية يقترح علينا القديس توما مقارنة قد نُلْقَى ضوءاً نهْتَدَى به: "بمثلاً يرجع تعيين الشيء الطبيعي إلى ما له من شكل، فكذلك يرجع تعيين الفعل إلى ما له من موضوع".^(٢)

الشكل هو الذى يؤدّى دور المبدأ المُقَرَّر للمادة، والمادة هى بذاتها احتمالية خالصة *potentialité pure*، مفتوحة على هذا وذاك دون أى تمييز. والشكل يجعل منها "هذا"، بالاختلاف عما هو "ذاك" *la forme en fait un ceci à "ذاك"* *l'exclusion de cela*. أى مما لم يكن مُقَرَّرًا على أى نحو كان - لأنه كان من الممكن أن يكون كل شيء - يصير بفعل الشكل شيئاً ما.. شيئاً لا يمكن أن يكون غيره. إذن فالموضوع بدوره ينبغى فهمه على نفس النحو، باعتباره ما لِنَوْه قد قَرَّر القوة (وبالتالى عَيَّن الفعل)، تلك القوة غير المُقَرَّرَة فى ذاتها والتى فى [حالة] انتظارٍ خالص. القدرة هى بالماهية قدرة على كل شيء. وهى لا تَتَعَقَّل فى عملية - لا تصير حَقِيقَةً - ما لم تُصِرْ قدرة على فعل شيءٍ مُحدَّد... على القيام بفعلٍ مُقَرَّر؛ وما هذا التقرير، إلا تركيز القدرة قُوَّتْها داخل الموضوع. إذن فبشأن القوة

(١) "المسائل المُتَنَازِع عليها": فى النفس. البند الثانى عشر: *actus ex obiectis speciem habent*

[طبق الأصل اللاتينى من] *Q.D de Anima, a. 12*. وينظر الكثير بعد من سائر النصوص

[للقديس توما]: "التأليف عن كتب الأحكام" الكتاب الثانى. الفرع الرابع والعشرون. المسألة

الثانية. البند الثانى *In sent. II, dist. 24 q. 2, a. 2*. و"المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من

الجزء الثانى. المسألتان الثامنة عشرة (البند الثانى) والتاسعة عشرة (البند الأول) *S.T.*

1a2ae, q 18, a. 2 et q. 19, a. 1. وشروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب

الثانى. الدرس السادس *In de Anima, II, 6. n.305*

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة التاسعة عشرة. البند الثانى

S.T. 1a2ae, q 19, a. 2

(بشأن القدرة والفعل)، يكون للموضوع نفس الدور - بالتمام والكمال - الذى للشكل بشأن المادة: ليس لقدرتى من وجود فعلى، سوى ذلك الذى يُضيقه عليها الموضوع؛ المُتَحَقِّقُ فيما أقوم به من فعل^(١).

إذن بمسيرةٍ تدريجية، يُظهِر الإنسان وجوده فى موضوعات فعاليته، ومن ثَمَّ لا يمكن استكشاف أعماق "النفس"، إلا بالقيام بجولة بالموضوعات المُتاحة لعملياتها [عمليات النفس]. معرفة الإنسان هى معرفة ما يمكن أن يُدعى "العالم من الإنسان وإليه"، أى فعالية الإنسان وكل ما يمكن أن يواجهه (موضوعاته: *ob-jecta* [باللاتينية، أى "ما أمامه"]^(٢)). يستحيل الكشف عن ماهية الإنسان، إلا بالقيام بحصر للعالم الذى يبسطه الإنسان أمامه؛ إذ يمارس [الإنسان] ما هو مُعَيَّنٌ له من قدرات.

الظاهر من هذا المنهج أنه يتخذ موقعاً يُناقض المنهج النقدي، وللمرء أن يتساءل عما إن لم يكن هذا التطابق بين الإنسان وعالمه - المنظورى على مفارقة - مُبَيَّنًا على سالف افتراضٍ ما، مصدره نزعةٌ طبيعيةٌ أو أخرى تجريبية^(٣). ليس

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الثامنة عشرة. للرد على الاعتراض

لثانى: "على نحوٍ ما، تكون للموضوع قيمة للشكل". *Obiectum habet quodammodo rationem*

formae [طبق الأصل اللاتينى من] *S.T. 1a2ae, q 18, a. 2, ad 2um, a. 1*

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس السادس: "ما هو

مقابل، أى الموضوعات" *Opposita, id est obiecta* [طبق الأصل اللاتينى من] *In de Anima*,

II, 6, n.305. [ومن اللافت للنظر كون هذه الكلمة التى كانت تعنى فى اللاتينية "ما هو أمام"

أو "ما هو مقابل"، قد صارت تعنى فى اللغتين الإنجليزية والفرنسية "الموضوعات" بمثلما "الأشياء"! أ.ع.ب.]

(٣) يُرجع بهذا الصدد إلى ما ذكره المؤلف - إيف كاتان - فى مقدمته، من تباعده عن المناهج

المتأثرة بنزعات من قبيل ما ذكره هنا فى المتن. أ.ع.ب.

هذا صحيحًا، والأكويني يبدو لي متباعدًا عن التجريبية بنفس الحرص الذي يتباعد به عن [نزعة] نقدية ذات طابع "كانتي". لدى القديس توما لا يتعلق الأمر بمصالحة بين الموقفين [التجريبي والنقدي]، بل بمنظور آخر. هذا التطابق السالف إقراره بين الإنسان وعالمه، هو في عرف الأكويني تطابق نسبي. من الصحيح تمامًا أن "نفس" الإنسان لا تتحقق إلا بالانفتاح على آخر غير الذات.. بالانفتاح على عالم الموضوعات، وهذا بحكم نسبة بعينها. ومن وجهة النظر هذه - وبما يعارض النقد "الكانتي" - يمكن وصف وجود الإنسان بأنه "تفجر صوب" *éclatement vers*، كناية عن القصدية أو التجاوز. أجل إنه من وجهة النظر هذه، يمكن القول إن الإنسان لا يوجد إلا بـ "تموضعه" *l'homme n'existe qu'en s'objectivant*. أما خارج هذا الانفتاح الأساسي للإنسان على العالم، فيستحيل على الإطلاق تصوّر وجود الإنسان، ولا تكون الذات الخالصة - لا يكون وعي لا صلة له بالعالم - سوى بعض الخرافات. على أنه ينبغي أن نضيف أن ذلك "التفجر" صوب آخر غير الذات، هو "طاقة استبطانية صوب الذات" *un "inclatement vers soi"*، ولا يكون بأي حال من الأحوال تطبيعًا *naturalisation* للإنسان في العالم، فقبالة العالم يصير الإنسان ذاته، إنه يجعل وجوده هو، يزدهر وينتشر. هذا يتفق مع ما ذكرناه نوا عن الموضوع ودوره - المشابه لدور الشكل - في تفعيل قوى الإنسان. إن صلتى بهذا الموضوع الذى يفعل قدرتى، لا يمكن أن تتبدى إلا بالتأكيد على أنني "أنا هو ما لى من موضوع" ... "أنا هو ما أفعله". لكننى لا أفقد ذاتى فى ذاك الموضوع ولا فى هذا الفعل، بل على العكس فى هذا وذاك أحقق اكتمال وجودى؛ أو بالأحرى - كما يكرّر الأكويني القول - أوجد كتشابه *similitudo* [باللاتينية] بالموضوع الذى يتطابق به وجودى فعليًا. من ثم فإن كون الإنسان عالمه، يعنى أن عالم الإنسان ليس شيئًا آخر سوى النفس وقد تجلّت؛ بحكم اكتمال ثرائها الداخلى. ما يظهر للوهلة الأولى باعتباره خارجيًا خالصًا، ينكشف عند التحليل أنه داخليّة الإنسان، لكن هذا التطابق بين الإنسان والعالم يجب ألا يتم فهمه بمعنى مثالى. فما

هو إلا تطابقٌ نسبيٌّ أو غير مباشرٍ. إن الإنسان إذ يقومُ - على هذا النحو - باتخاذ وضعٍ في العالم، لا يمضي مباشرةً من الذات إلى الذات، في تلازمٍ كامل. إنما تنطوي الوحدة بين الإنسان والعالم، على تضاد: الإنسان يُشكّل ذاته إذ يضع ذاته في العالم، أو إذ يتخذ وضعَ العالم. لكن من أجل هذا، ينبغي أن يجابه موضوعيةٌ حقيقيةٌ وغيريةٌ غير قابلةٍ للاختزال. الإنسان لا يجد ما له من "نفس"، إلا بارتضائه فقدانها! هو لا يحقق ماهيته إلا بارتضائه تجاوزه نفسه صوب الآخر... إلا بكونه الآخر^(١): إنه ليس ما هو إياه وحسب، بل على نحوٍ ما سائر الأشياء جميعاً^(٢). الإنسان هو عالمه، لكن ليس بوضعيةٍ مباشرة - بمثلما شئٌ هو ما هو - بل بحكم السلبية.

(١) إذا كنّا في تعليقٍ سابقٍ أودعناه أحد هولاء مقدّمة المؤلف، قد ذكرنا إسهام القديس توما الأكويني في الجمع بين فلسفة أرسطو والعقيدة المسيحية إلى مدى كادت معه فلسفة أرسطو تتطابق بالمسيحية - ممّا استوجب به ذلك الإسهام وصفه بأنه "تعميد أرسطو"! - فإن من واجبنا هنا أن ننوّه بكيفية إسباغ ذلك الإسهام بعداً أرسطياً على الفكر المسيحي! ففي المسيحية الخالصة لا تُحمَد إضاعة الإنسان ما له من "نفس"، إن كانت بالتحديد في سبيل الإنسان الآخر والمجتمع؛ أي بما يختلف عما نوّه به في المتمدّن المؤلف - إيف كاتان - في فكر القديس توما. ومرجعنا في ذا إلى النصوص الواردة في أناجيل متى (١٠: ٢٩): "من وجد حياته يضيعها. ومن أضاع حياته من أجل يدها"، ومرفس (٨: ٣٥): "فإن من أراد أن يخلص نفسه يهلكها. ومن يهلك نفسه من أجل ومن أجل الإنجيل يدها"، ولوقا (٩: ٢٤): "لأن من أراد أن يخلص نفسه يهلكها. ومن يهلك نفسه من أجل، فهذا يخلصها"، ويوحنا (١٢: ٢٥): "من يحب نفسه يهلكها. ومن يبغض نفسه في هذا العالم يحفظها إلى حياة أبدية" (طبق الأصل العربي، في نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة. الصفحات ٢٤ و ٩٢ و ١٤٣ و ٢٢٤). أ.ع.ب.

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في النفس: الكتاب الثاني. الدرس الخامس

In de Anima, II, 5. n.283

من ثمَّ فبدءًا من أولى نقاط الاقتراب من الإنسان، يتبدَّى هو في صلةٍ بالعالم ذات طابعٍ أصيل. إنه يوجد كعالم، بمعنى كونه ما ليس هو، أى [كونه] العالم. ليس فى الإمكان تعريف ما للإنسان من "نفس"، دون فهم العالم. لكنه فهمٌ يتم على نحوٍ سلبي؛ يحظر علينا الظنَّ أن الإنسان هو العالم، خالصًا ومجرَّدًا.

الفصل الثانى

عالم الإنسان أو العالم الذى هو للإنسان

أما وقد بلغنا هذا الحد، فقد استوجب التفكير فى تلك الكيفية بعينها - من بين كفيات الوجود - التى للإنسان. كيف نفهم هذا الذى سلف بياننا له من أن الإنسان - فى ذاته - هو بحيث يستوى لديه (نسبيًا) أن يوجد، وأن يكون ما ليس هو؛ أى يكون عالم موضوعاته؟

أولاً: القصدية الإنسانية

بمعنى بالغ العمومية وتقريبى، يستحيل القول إن الإنسان ينفرد بـ"كوْنِه ما ليس هو". واقع الأمر هو أن نفس الشيء يمكن أن يقال - بصفة عامة - عن الأحياء جميعًا. إذ إنه بدءًا من المستوى البيولوجى، فإن الكائن الحى هو ما ليس هو. ويستحيل أن يكون للكائن الحى وجود، إلا بكونه ما ليس هو! العنزة هى فى الحقيقة العشب الذى تقرضه والماء الذى ترتوى منه، ولكى يكون للعنزة وجود، ينبغى أن تقرض وترتوى؛ أى أن تكون ما ليس هى. إذن فإن للحى قصدية عامة *intentionalilé générale*. لكن علينا أن نستدرك فنسجل أنه ليس بهذا المعنى العام، يكون وصف الإنسان بأنه ما ليس هو. إن وصف الإنسان بأنه هو ما يأكله

ويُشربه - مثل العنزة - فليس هذا الوصف بعد، للإنسان ككائن حي! إن علاقة الإنسان بالعالم، لا تقبل الاختزال إلى العلاقة التي يواصل كلُّ حيٍّ عقدها بالعالم.

علاقة الحيوان بغذائه، من شأنها ألا يكون الحيوان ما ليس هو بالتلازم الزمني وبتناسبٍ طردى [إن وُجد الحيوان وجد الغذاء، وإن وجد الغذاء وجد الحيوان]. في هذه الحالة [حالة الحيوان وغذائه] لا يوجد تطابقٌ تناسبي [طردى] حقيقي، بل غيرية يليها تطابقٌ خالص، قبل أن تقرض العنزة العشب - الذى هو ما ليس هى - لا تكون العنزة بأى كيفية من الأحوال ما ليس هى: العشب. وبعد أن تقرض، فبالمثل لا تكون هى ما ليس هى، بما أن العشب لا يعود له وجود؛ إذ استوعبه الحيوان وحوّله إلى مادة له [للحيوان].

أما علاقة الإنسان بالعالم فهى جدٌ مختلفة، بما أنها غافلة عن ذلك الاستيعاب الذى نلقاه فى ظاهرة تَعْدَى الحيوان. هذا العالم الذى فيه تبدل "نفس" الإنسان أفعالها، لا يلحقه عدم. إن وجوده كعالمٍ، ملازمٌ له على الدوام، وفى نفس لحظة ملاقاته الإنسان إياه؛ ومن حيث إن الإنسان يلاقيه، والعكس بالعكس، فإذ يفعل الإنسان ما هو مُعَيَّنٌ من وجوده فى العالم، فإنه حقاً يكون ما ليس هو، فى نفس الوقت وبنفس التناسب: العالم مختلف عن الإنسان، وعلى الرغم من ذلك فإن الإنسان يكون ما هو، بكوّنه العالم.

هذا الكيفية الأصيلة للوجود، يشير إليها الأكويني بمصطلح "الوجود القصدى" *esse intentionale* [باللاتينية]. لكن علينا أن نستدرك فنضيف أن القصدية التى اختص بها الإنسان، ليست كل قصدية على الإطلاق، وأنها تظهر لدى الحيوانات نفسها؛ من حيث إن الحيوانات تتمتع بالمعرفة وتستشعر الإرادة. لكى نعود إلى المثل الذى ضربناه، فعندما ترى العنزة العشب الذى ستقرضه -

وتكون رغبة فيه - فإنها تقوم بفعلٍ قصدي. إذن فلا يكفي لتقرير الفعل الإنساني، الاحتكام إلى القصدية. ينبغي بعد أن يوضع موضع الإيضاح شكلٌ للقصدية يكون إنسانيًا على نحوٍ قاطع، ويستحيل إدراكه إلا في الفعالية الإنسانية؛ وهذا في إطار تحليل الوجود القصدى بصفة عامة.

عندما يُعبّر توما الأكويني عن مفهومه للقصدية، فهو في معظم الأحوال يقوم بهذا في معرض حديثه عن المعرفة. لكن من المهم منذ البداية إبراز كون كيفية الوجود تلك متجاوزةً لمجال المعرفة وحده ببعيد، وأنها تلك التي فيها يتفعل وجود الإنسان في كليته. في العديد من نصوص الأكويني، يتم تعريف المعرفة بالاحتكام إلى فكرة حضور ما هو معروف في الذات العارفة، وبذكر "استقرار" الموضوع في الذات^(١).

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثانية عشرة. البند الرابع: "قوام المعرفة أن ما هو معروف، كائن في العارف" *Cognito contigit secundum quod cognitum est in cognoscente* [طبق الأصل اللاتيني من] *S.T. 1a q. 12, a. 4*. و"المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثانية عشرة. البند الثاني: "في الحقيقة إنه لا توجد رؤية في الفعل إلا بكون الشيء المرئي، هو على نحو ما كائن في الذات التي ترى" *Non fit visio in actu nisi per hoc quod res visa quodammodo est in vidente* [طبق الأصل اللاتيني من] *S.T. 1a q. 12, a. 2*. و"المسائل المتنازع عليها": في الحقيقة. المسألة الثانية: "فإن الشيء معروف للعارف بقدر ما هو نفسه كائن في العارف" *Secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem* [طبق الأصل اللاتيني من] *Q. D. de Veritate, q 2, a 2*. وأحد هذه النصوص يطبق تلك البنية لـ "الحضور في *esse* و *esse in* *apud* [باللاتينية]" على الوعي بالذات نفسه، وهو النص الذي في "التأليف عن كتب الأحكام": الكتاب الأول. الفرع الثامن والثلاثون. المسألة الأولى. البند الرابع، الحل: "من حيث إن ذهننا يعرف نفسه، فهو يُحتوى في ذاته، لا من حيث إنه مماثل لماهيته فحسب، بل من حيث

بشأن تلك النصوص ينبغي الإدلاء بملاحظتين: في المقام الأول فإن لنا أن نستشعر المعنى الذى به يفهم الأكوينى نظرية القصدية، ففكرة استقرار الموضوع فى الذات توجهنا صوب نظرية تجعل من القصدية تطابقاً بأكثر منها غيرية. ما هو أساسى، هو هذا التطابق بين المعروف والعارف. وما هو فى المقام الأول، هو هذا التطابق، وليس التمييز الأصلي بين العارف والمعرف. إنما هو بناءً على هذه الوحدة بين الذات والموضوع - لا على التضاد بينهما أو ازدواجيتهما - الإمكان الوحيد لفهم المعرفة، ومن ثم فهم الإنسان. النص الذى أشرنا إليه فى ختام الفقرة السابقة - الوارد فى "التأليف عن كتب الأحكام"^(١) - والمتعلق بالوعى بالذات، يظهر أننا فى حضرة معرفة اصطلاح على تعريفها بالمثل والمثل، مع كونها فى الوقت نفسه قصدية ("ذهننا مائلٌ فى ذاته" *intellectus noster est in seipso* [باللاتينية]). وما فعل المعرفة بممكن، إلا لأنه يتحقق فى هذا الحضور للذات فى الذات. من حيث ذاك، يتأسس التضاد الذى يتيح للذهن أن يتمالك نفسه (*a se apprehensum* [باللاتينية])، وسيكون أكثر إيضاحاً بعد، الرجوع ثانيةً إلى تعريف الأكوينى للمعرفة الإلهية، التى يستحيل التفكير فيها كخروج من الذات - كمضيٍّ إلى الآخر - بل التى هى دائماً مثلٌ خالص، دون أدنى احتمالٍ للغيرية^(٢). وملاحظتى الثانية - التى هى أقل أهمية من سابقتها - تتعلق بالتفسير: عند قراءة نصوص الأكوينى، ينبغي الانتباه إلى استخداماتٍ من قبيل "بطريقة

إنه يستولى على نفسه أثناء المعرفة" *Etiam intellectus noster, seipsum intelligens, est in seipso, non solum ut idem sibi per essentiam, sed etiam ut a se apprehensum intelligendo* [طبق الأصل اللاتينى من] *In Sent. I, dist. 38 q. 1, a. 4, solutio*.

(١) المذكور فى الهامش السابق مباشرة.

(٢) "مجموعة الردود على الأمم": للكتاب الأول. للفصل السابع والأربعون، وبالأخص [notamment]

بالفرنسية] حتى البند الثانى 2 *C. C.G. I, 47, notamment adhuc*

معينة "quodammodo [باللاتينية] و"بطريقة ما" *aliquo modo* [باللاتينية] و"باختلاف ما" *aliqua-liter* [باللاتينية]... إلخ. أو اصطلاحات من قبيل "الوجود في" *esse in* [باللاتينية] و"الوجود مع" *esse apud* [باللاتينية].. أقول إنه لنا ينبغي الانتباه إلى تلك الاستخدامات، باحتراس من أى تفسير خيالى! إن لهذه وتلك ضرر الإيحاء بتواجه مكائى *une juxtaposition spatiale*، أو بصلة بين محتوٍ ومحتوى. الأكوينى نفسه كان واعياً بهذا الخطر، وهو يلفت النظر - فى نصّه الذى بعنوان "القوة" *De Potentia* [باللاتينية]، والنص فى "المسائل المتنازع عليها" - إلى كَوْن لغتنا ترمى مباشرةً إلى المكان، بما أن معرفتنا الذهنية نفسها مرتبطة - كأنما بأصلها - بما هو المُدْرَك... المُدْرَك ظاهر بأكمله فى المكائى. فإن شئنا الإشارة إلى الحقائق التى تتجاوز المكائى، كان علينا أن نُجرى فى الكلمات تعديلًا^(١). والاصطلاحات التى من قبيل "الوجود فى" *esse in* [باللاتينية] و"الوجود مع" *esse apud* [باللاتينية]، يتم تفقيحها عندما يضيف إليها الأكوينى كلمات هى "بطريقة معينة" *quodammodo* [باللاتينية] و"بطريقة ما" *aliquo modo* [باللاتينية]. وإلا فسيوجد خطر الاستسلام للتفكير فى فعل المعرفة بمفاهيم مادية، فإن كان "الموضوع فى الذات" مثلاً تكون المنضدة "فى" الحجرة، فمن الصعب تصوّر معرفتها به!

إذن، يجب أن تُنسب إلى كلمتى "فى" *in* [باللاتينية] و"مع" *apud* [باللاتينية] دلالة تتجاوز المكائى *une signification transspatiale*؛ وهذا بفعل فهم هاتين الكلمتين بمعنى التشابه، بمثلما بين شيئين يكونان متشابهين إذ يتجاوران. فى هذا المقام ينبغي لنا أن نفكر فى التشابه بمفاهيم الوحدة والتطابق، وهذا هو المعنى

(١) "المسائل المتنازع عليها": فى القوة. المسألة العاشرة. البند الأول *Q. D. de Potentia, q. 10, a. 1*.

المقصود - لدى القديس توما الأكويني - بتلك الكلمات: "الجمع" *conjunctio* [باللاتينية، والكلمة تعني "العطف" كذلك] و"التوحيد" *unio* [باللاتينية] و"الواحد" *unum* [باللاتينية]^(١). وإن ما كتبه الأكويني في "القوة" *De Potentia* [من بين "المسائل المتنازع عليها"]، ليقارب على نحو ذي دلالة بين تعبيرى "الوجود فى *esse in* [باللاتينية] و"التوحد" *esse unum* [باللاتينية]: "يجب أن يكون ما هو معروف، كائناً فى (*esse in* [باللاتينية]) العارف؛ وأن يكون وإياه واحداً (*esse unum* [باللاتينية])".^(٢) فى الخلاصة أن هذه الوحدة ليست طبيعتها الامتلاك، بل هى وحدة وجودية نسبية: الموضوع هو فى الذات، والمعروف فى العارف، والذات والموضوع ليسا إلا واحداً، لكن ليس بمعنى أن الذات ستحوز الموضوع لديها! الذات العارفة فى الفعل، هى الموضوع المعروف فى الفعل: "كل معرفة تعنى أن المعروف هو - بطريقة ما - فى العارف، (...) ذلك أن العارف فى الفعل، هو نفسه المعروف فى الفعل".^(٣)

(١) على سبيل المثال فى "التأليف عن كتب الأحكام": الكتاب الأول. الفرع الخامس والثلاثون. المسألة الأولى. الرد على الاعتراض الثالث *In Sent. I. dist. 35, q. 1, a. 1, ad 3um*. و"المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثانية عشرة. البند الثانى. *S.T. Ia, q. 12, a. 2*. و"المسائل المتنازع عليها": فى الحقيقة. المسألة الثامنة. البند الأول *Q. D. de Veritate, q. 9, a. 1*.

(٢) "المسائل المتنازع عليها": فى القوة. المسألة التاسعة. البند الخامس *Q. D. de Potentia, q. 9, a. 5*.

(٣) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس الثانى عشر: [الأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *cogitio omnis fit per hoc quod cognitum est aliqui modo in cognoscente ... nam cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu* [كما ورد فى] *In de Anima, II, 12, n.377*

ماهية المعرفة، أساسها هذا التطابق بين الذات العارفة في الفعل والموضوع المعروف في الفعل. وبقدر ما يكون هذا التطابق كاملاً، فبنفس القدر تكون المعرفة كاملة.

إن الحضور القصدى للمعروف في العارف، هو خاصيةٌ لمعرفةٍ منقوصة، لا تتيح إلا تطابقاً نسبياً بين الذات والموضوع. يمكن وصف هذا التطابق بأنه وسطٌ بين وضعين للتطابق الخالص والماهية: الوضع الذي للشيء، وذلك الذي للمعرفة في الإله. الشيء مطابقٌ لذاته، لكنه تطابقٌ مفتقر! إنه ما هو، لكنه ليس إلا ما هو. ليست له القدرة على أن يكون شيئاً آخر غير ما هو مقررٌ له من شكل: "كل شيء هو ذلك وحده الذي يكونه [هذا الشيء]، بمثلما لا يكون هذا الحجر شيئاً آخر غير هذا الحجر".^(١)

على النقيض فإن التطابق الإلهي، ليس ما في الشيء من تطابق ثابت. إنما التطابق الإلهي تطابقٌ في الفعل. والفعلُ هذا، يكملُ ماهية المعرفة؛ بما أن الموضوع المعروف هو قطعاً الذات العارفة: "المعرفة في الإله هي وجوده نفسه. من ثم فإن الكلمة (أى الموضوع المعروف) التي تنشأ من الإله من حيث إنه عارف، تنشأ منه من حيث إنه موجود، ولهذا السبب فإن للفعل الذي يدركه العقل، نفس الماهية والطبيعة اللتين للعقل الذي يدرك الفعل".^(٢)

(١) المصدر السابق [المذكور في الهامش السابق مباشرة] عينه: الكتاب الثاني. الدرس الخامس

Ibid, II, 5, n.283

(٢) "المسائل المتنازع عليها": في القوة. المسألة التاسعة. البند الخامس *Q. D. de Potentia*, q. 9, a. 5. [واللفظ الوارد في الأصل والذي قابلناه في الترجمة بلفظ "الكلمة"، هو *le verbe*. ومن ثم ينبغي فهم المقتطف بأكمله في سياق مماثل لذلك الوارد في العهد الجديد: "في البدء كان

من ثمَّ يمكن القول إن الإله هو كل شيء (*omnia alia* [باللاتينية]). على نقيض الشيء الذي ليس إلا ما هو. في الإله يوجد تطابق تام بين وجوده والأشياء جميعاً التي يعرفها، التي ليست خارجيّة عنه على أيّ نحو. إذن فلإله لا يوجد عالم، بالمعنى الذي يُقال به إنه يوجد للإنسان عالم^(١).

إذن، فإن المعرفة في وضع القصدية، تُحدد موضع كائن يكون وضعه الوجودي وسطاً بين ذلك الذي للإله وذلك الذي للشيء. على نقيض الشيء الذي ليس إلا ما هو، فإن الإنسان هو "بطريقة ما كل شيء" *aliquomodo omnia alia* [باللاتينية]. أحياناً يقول الأكويني إن القدرة على المعرفة تضمّن للذات المتناهية نوعاً من اللا تناهي *le pouvoir de connaître assure au sujet fini une sorte d'infinité*: لقد وُهب الإنسان "النفس" لكي تحل محل الأشكال جميعاً، بينما لا يكون [إله] هو - من حيث إنه إنسان - سوى شكلٍ مُعيّن. لكنه بما لديه من "نفس"، يشارك في جميع أشكال الوجود. من ثمَّ يمكن القول إن الإنسان هو كَلِيّة الكينونة (*totem ens* [باللاتينية])، من حيث إنه - بما لديه من نفسٍ - "يكون" على نحوٍ ما (*aliquomodo* [باللاتينية]) الكل؛ لأن "نفس" الإنسان يمكن أن تتلقى جميع الأشكال^(٢). على هذا النحو تتشابه الكائنات الموهوبة معرفةً بالإله، بعض الشيء.

الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله". (الأصحاح الأول من إنجيل يوحنا: العدد ١). أ.ع.ب.].

(١) تُنظر على سبيل المثال "المسائل المتنازع عليها": في القوة. المسألة التاسعة. البند الخامس Q.

.D. de Potentia, q. 9, a. 5

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في النفس: الكتاب الثالث *In de Anima, III, n.790*

مع كل هذا فإنه ينبغي تصويب هذا "التطابق" بين الكائن المتناهي العارف والإله! فى الإله يكون التطابق بين الذات وكل شيء *omnia alia* [باللاتينية]، [تطابقاً] تاماً؛ بينما لا يكون فى الذات المتناهية إلا [تطابقاً] نسبياً. عندما أعجب بغروب الشمس هذا، فإننى أكون غروب الشمس هذا؛ بما أن "العقل فى الفعل هو المُنْعَقَل فى الفعل" (*intellectus in actu est intellectum in actu*) [باللاتينية]، ولكننى لا ألتطابق بغروب الشمس هذا، لأننى عندئذٍ سأكف عن أن أكون أنا نفسى. "النفس" تَفْعَل - وتظهر وجودها فى فعالية مُعَيَّنة - بفضل موضوعها. لكن النفس لا تتفق مع الفعل اتفاقاً تاماً، فهى تظل "خلف" فعلها، أبداً لا تتخرط النفس تماماً فى الفعل. وهذا بالتحديد لأن النفس يمكن أن تكون بطريقة مُعَيَّنة كل شيء *quodammodo omnia alia* [باللاتينية]، وأنها ليست عندئذٍ إلا بشكلٍ معين (غروب للشمس [على سبيل المثال]). هذا النوع من المُخَالَفَةِ يُمَيِّز بين الذات المتناهية والإله، بقدر ما يُمَيِّز بينها وبين الشيء. الإله هو تماماً كل شيء *omnia alia* [باللاتينية] دون أن يكف أبداً عن أن يكون نفسه، بينما الذات العارفة لا يمكن أن تظل هى نفسها؛ إلا بشرط التطابق النسبى - ولا تطابق غيره - بالأمور *alia* [باللاتينية] التى هى موضوعاتها [موضوعات الذات] للمعرفة. أما الشيء فلا يمكن أن يكون غيره، إلا بفقدانه شكله الأول؛ لكى يتطابق تماماً بذلك الذى هو غيره. تنهى الإنسان، مرجعه كونه لا يستطيع الاستغناء عن عالمٍ يُظهِر فيه وجوده، وهذا التناهى أصيل، وغير قابل للاختزال إلى ذلك [التناهى] الذى للشيء. هذا التناهى - الأصيل - ممتدٌ صوب لا نهائية الإله، وصوب التطابق الذى ينفرد به [الإله]؛ دون أن يمكنه بلوغهما - بلوغ تلك اللانهائية وذلك التطابق - أبداً.

ما ينشأ من هذا هو أن الكائن الذي يتطابق بعالمه على هذا النحو، هو كذلك كائنٌ يملك معرفةً هي "موضوعية" مباشرة وبالضرورة؛ تحيله دائماً إلى ما يتجاوزها. هذا لا يعني أن المعرفة هي الاتفاق بالشئ الخارجى - الذى هو موضوع المعرفة - أو التماثل به^(١). هذا المفهوم لموضوعية المعرفة كفيلاً يجعلها غير معقولة! الإقرار بوجود تطابق بين المعرفة التى هي فعلى أنا والموضوع المعروف، يعنى أننى لا أعرف سوى فعاليتى أنا؛ تلك التى لعلى أخذاً فى معرفة ذلك الموضوع. لكن إن لم يكن هذا التطابق إلا نسبياً، فعندئذ ينبغى لى الإقرار بأننى - فى المعرفة التى لى بفعاليتى الحالية - أستشعر خبرةً لى بغيرية لا تقبل الاختزال. كل معرفة بموضوع، هي إقرارٌ للموضوع - الذى أعرفه - بموضوعية حقيقية. نفس فعل المعرفة كما يفهمه الأكويى، يجبرنى على وضع مسافة بينى - أنا العارف - وبين الأشياء *alia* [باللاتينية] التى أنا هي. فعل المعرفة اكتشافٌ لتجاوزٍ فى داخل التماثل ذاته. ليست المعرفة ممكنة إلا لأنها تتضمن تطابقاً، لكن لأن هذا التطابق ليس إلا نسبياً، فإن هذه المعرفة موضوعية، ودائماً تخلف بين الذات والموضوع تعارضاً ما. أنا هو الموضوع وفقاً للوجود القصدى *secundum esse intentionale*

(١) "المسائل المتنازع عليها": فى القوة. المسألة التاسعة. البند الخامس: "ما هو مفهوم من حيث هو، ليس هذا الشئ نفسه الذى لذهننا معرفة به، بما أن هذا الشئ عندما يفهم يكون بالقوة [بمعنى: "ضد الفعل"] ولا غير، وأنه سيوجد حقاً خارج ذلك الذى يفهم، مثلما عندما يفهم الإنسان الأشياء المادية: من قبيل الحجر أو الحيوان" *Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal* [طبق الأصل اللاتينى من] *Q. D. de potentia, q. 9, a. 5*. هذا البند الذى أحيل إليه أكثر من مرة، يبدو لى ذا أهمية جديرة باسترجاع الانتباه.

[باللاتينية]، لكنّ للموضوع وجوداً طبيعياً *esse naturale* [باللاتينية] يتجاوزنى. التّطابق بين ذلك الوجود القصدى وهذا الوجود الطبيعى، مستحيلٌ إلا فى الإله! فيه هو وحده، تكون المعرفة ماثلة خالصة، ليس غير الإله من يمضى من الذات إلى الذات، على نحو ما تتمناه النظرية المثالية^(١).

إنّ فإن تعريف وجود الإنسان كوجودٍ قصدى، هو فهم الإنسان ككائنٍ متناهٍ - موجودٍ فى عالمٍ موضوعى - ومُجابهٍ بغيريةٍ لا يمكنه اختزالها، ولكنها تتيح له إمكانية التغلب - على نحوٍ ما - على تناهيه؛ بأن يكون كل شيء *omnia alia* [باللاتينية]^(٢).

لكى أختتم هذا العرض العام للقصدية، أودّ أن أضيف أنها لا تُعَيّن الوضع الذى وفقاً له تتحقق لدى الإنسان (ولدى الحيوان) القدرة على المعرفة فحسب. وإنما تُعَيّن القصدية - على نحوٍ أعمّ - الوضع الخاص الذى يتمتع به ما يدعوه الأكويينى "الوجود الروحى" (*esse immateriale* [باللاتينية])، جاعلاً إياه مُقابلاً للشيء المادى^(٣). إن كان الأكويينى عادةً لا يُلجّ على هذه النقطة - كما أنه فى

(١) "مجموعة الردود على الأمم": الكتب الأول. الفصل السابع والأربعون. حتى رقم ٢: قى الحق إن الوجود الطبيعى للإله والوجود المُتَعَلِّق، هما واحدٌ ومتمثلان". *nam esse naturale Dei et*

esse intelligibile unum et idem est [طبق الأصل اللاتينى من] *C.G. I, 47, adhuc 2*.

(٢) فى الوقت الراهن أترك جانباً المعنى المُحدّد لهذا التعبير: "كل شيء" *omnia alia* [باللاتينية]، بمتلما تعبير "كلية الكينونة" *totem ens* [باللاتينية] الذى استُخدِم [فى المتن] أعلاه. وبفضل التحديد الدقيق لهذين التعبيرين لاحقاً، سيمكن على خُطى الأكويينى تقرير القصدية الخاصة بالإنسان (على عكس الحيوان. ومن ثمّ إظهار خصوصية الوجود الإنسانى). هذا التقرير ليس ممكناً إلا بالقيام بتحليل العالم الإنسانى، وكذلك بتحليل الصلة الخاصة بين الإنسان وعالمه.

(٣) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى النفس: الكتاب الثانى. الدرس الخامس

.In de Anima, II, 5, n.283

معظم الأحوال لا يذكر القصدية سوى في معرض حديثه عن المعرفة - فما هو بالرغم غافلٌ عن التوازي بين المعرفة والإرادة. إنما عن طريق إرادة الإنسان بقدر ما هو عن طريق معرفته، يكون إفلاته - وهو أرفع الكائنات الحية - من التناهي المنغلق على ذاته *la finitude close sur elle-même*. المجال المفتوح أمام الإرادة، هو - بالتّمام والكمال - العالم الذي تَسْتَكْشِفُه المعرفة... هو العالم الذي يجب الإنسان أنحائه واحداً بعد الآخر، دون أن يضلّ في أيّ منها. ذلك أن العالم الذي يتطابق به الإنسان عن طريق معرفته، هو موضع احتواء العالم الذي يتطابق به عن طريق إرادته. يقول الأكويّني في "المجموعة اللاهوتية"، إن "هاتين القوتين (العقل والإرادة) تتبادلان مع أفعالهما انطواء البعض على البعض" *ces [deux] puissances (l'intelligence et la volonté) s'enveloppent mutuellement par leurs actes*^(١). إذن فليس وجود الإنسان القصدى راجعاً إلى معرفته، بل إلى كونه إنساناً. لإرادة الإنسان - بمثلما لمعرفته - جذورٌ في ما له من "نفس".

ثانياً: عالم الإنسان

إن كانت المعالم الأساسية لعلم الإنسان لدى توما الأكويّني، هي بالفعل تلك التي أشرتُ إليها توّاً؛ فعندئذٍ ينبغي أن نذكر أنه لا يوجد في عرفه علمٌ للإنسان مُسبقٌ - أو نظري - يمكن أن يسبق الأوجه العملية لعلم الإنسان، أو الأوجه

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثانية والثمانون. البند الرابع. الرد على الاعتراض الأول *S.T. 1a, q. 82, a. 4, ad 1um*. وكذلك تُنظر "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثمانون. البند الأول *S.T. 1a, q. 80, a. 1*. و"المسائل المُتَنَازِع عليها": في الشر. المسألة السادسة *Q. D. de Malo, q. 6*.

الحضارية لذلك العلم؛ وكأن ذلك العلم المسبق يشكل أساساً تستند إليه تلك الأوجه. الإنسان لا يُعرَّف بنفس ما هو: الإنسان ليس ماهية - أو طبيعة - تقبل التعريف في ذاتها، وليس إلا في الروابط الحية التي يعقدها الإنسان بموضوعات فعاليته، ما هو ممكن من اعتدابه؛ وبذكرنا للإنسان، يتلزم دائماً ذكرنا لعالم الإنسان. بالفعل إن الإنسان ليس ما هو فحسب، بل الأشياء جميعاً بعداً. (*non solum est id quod est, sed etiam omnia alia* [باللاتينية]). وقد بتنا نعلم ما يعنيه الانتماء المتبادل بين الإنسان والعالم، أى ما يعنيه هذا الفعل اللاتيني *est* [وهو في العربية "يكون"، أو بالأحرى "هو" لأن له في الجملة موقع الرابطة *copule* (بالفرنسية، أو *copula* بالإنجليزية)] في النص الذى أشرت إليه تَوْأ: هذا الفعل الذى يمثل الرابطة، هو القصديّة؛ على نحو ما يصفها الأكويني.

وعلى الرغم من هذا فإنه عند هذا الحد لا يزال واجباً تحديد ذلك الطابع بعينه الذى يجعل من القصديّة الإنسانية وضعاً أصيلاً للوجود، وفيه تتجلى "نفس" ذلك الحى - الذى هو الإنسان - كنفس إنسانية. وليس هذا التعيين ممكناً إلا إذا توصلنا إلى تحديد معنى جميع تلك الأشياء (*omnia alia* [باللاتينية]) التى - فى وضع القصديّة - يكونها الإنسان بطريقة معينة (*quodammodo* [باللاتينية]). وعليه فقد بات من واجبنا أن ندرس هذا العالم الذى للإنسان، مُتَلَمِّسين فيه ما هو إنسانى بعينه.

أفيمكن عندئذ الظن أنه يكفى تعداد ما فى المجموعة الكاملة للموضوعات التى قد تشكل هذا العالم الإنسانى، لدراسته؟ كلا! فإن علينا أولاً استرعاء الانتباه إلى استحالة مهمة كهذه، مهما بذلنا من جهد لتجسّمها. هذا لأن الإنسان هو كل شيء *omnia alia* [باللاتينية]. لكن بوجه أخص، ليس مؤكداً أن تكون الموضوعات فى ذاتها هى التى تُعَيِّن عالم الإنسان. ذلك أننى عندما أعود بكلبى من جَوْلَتنا

ويكون كلُّ منا ظمأنًا، فإن كلاً منا يصبو إلى نفس الشيء تمامًا: الماء القراح البارد. هذا الشيء يشكل جزءاً من عالم كلبي بمتلماً من عالمي تماماً، ولكن قد لا يكون لكل منا نفس ما للآخر من صلة بذلك الشيء عينه. وعليه فإن ما يجعل من العالم عالماً إنسانياً، هو الصلة التي يعقدها الإنسان بما في هذا العالم من موضوعات. الموضوع مُعَتَّد به في ذاته - وفي كَوْنِه مباشراً - هو للحيوان موضوع، بمتلماً هو كذلك للإنسان تماماً. لكن ليس للواحد منهما بنفس الموضوع، نفس الصلة التي للآخر به بالضبط. إذن فإن مهمتنا الراهنة ليست وصف ما في عالم الإنسان من موضوعات، بل الكشف عن بنية ما في هذا العالم. هذه البنية - التي تجعل من العالم عالماً إنسانياً - هي التي من شأنها أن الإنسان يَكُونُ عالِماً، في نفس العالم الذي يعيش فيه الحيوان كذلك. إن دراسة كهذه، لتَحِيلنا مباشرةً إلى التَّفَكُّر في التعريف التقليدي للإنسان بأنه "حيوانٌ عاقل"؛ ففي المجال المفتوح، يتلقى الإنسان عالم الأشياء بإدراكه البدني. في هذا لا يختلف الإنسان عن الحيوان. لكن لأن الإنسان حيوانٌ وهَبَ عقلاً، فإنه قادرٌ على استبطان العالم *interioriser le monde*؛ وعلى جَعْل العالم عالِماً هو.

الأكويني يسرعى الانتباه إلى أن القصدية هي خاصية ذلك الذي دعاه الوجود الروحي *esse immateriale* [باللاتينية]، بعكس الشيء المادي الذي هو ما هو وليس أيّاً غيره؛ وهذا الوجود الروحي *esse immateriale* [باللاتينية]، به درجتان أو مستويان: الوجود القادر على الإدراك *esse sensible* [باللاتينية]، والوجود المتمتع بالعقل *esse intlligibile* [باللاتينية]. هذان المستويان قد أُنعم بهما على "نفس" الإنسان، الموهوبة - في آنٍ معاً - كلاً من الإدراك والعقل^(١).

(١) كما ذكرت سالفاً، فسأحتفظ في هذا المقام - لأسباب تتعلق بالتيسير - بما صاغه الأكويني من مصطلح، وأشير بكلمات من قبيل "الإدراك" *Sensibilité* و"المُنْرَك" *sensible* و"الإحساس" *Sensation* إلى الفاعلية الإدراكية للإنسان بأجمعها. وبالمثل سأستخدم مفردات "العقل" *raison*

والقصديّة التي تحدّد صلة النفس بالعالم - والتي فيها يتفَعَّل وجوده - قابلةٌ هي الأخرى للتعريف وفقاً لهذين المفهومين للإدراك *sensibilis* [باللاتينية] والعقل *intelligibilis* [باللاتينية]، فالإنسان يتطابق بعالمه في وضعٍ يُشكِّله كلٌّ من العقل والإدراك معاً. على هذا، فإن المشكلة بأكملها تظل كما هي: كيف التفكير في هذه القصديّة المزدوجة ووحدة العميقة؟ بالإضافة إلى ما أكّدته أعلاه من أن الإنسان هو عالمه، بات واجباً أن يُذكر أن وضعاً مزدوجاً من الإدراك والعقلانية يحكم كَوْن الإنسان عالمه، بمثلما بات واجباً أن يُتَوَخَّى التفكير فيما بين هاتين الكيفيتين للوجود - اللتين بهما يكون الإنسان هو عالمه - من تمايزٍ ومن وحدة!

هذه المسألة يمكن حلّها دون إبطاء، وعلى نحوٍ منهجي. وهذا باسترعاء الانتباه إلى الوحدة الأساسيّة للقصديّة الإنسانيّة، على الرغم مما لها من طابع مزدوج. العقل والإدراك هما من بين ما في الإنسان من "قوى" (أو مجموعات من القوى). وهما يُعبّران في ازدواج حقيقي - وإن كان نسبياً تماماً - عن الوحدة الأعمق، التي هي "نفس" الإنسان.

إذن، فالوجود المتمتّع بالعقل *esse intelligibile* [باللاتينية] والوجود القادر على الإدراك *esse sensibilis* [باللاتينية]، لا يعنيان جزعين من النفس مُتميِّزين أحدهما عن الآخر. الإنسان ليس من ناحيةٍ كائنٌ عقلٍ، ومن أخرى كائنٌ إدراك! الإنسان بأكمله هو الواحد والآخر، والعقل والإدراك يعنيان بالأحرى وضعين للكائن الإنساني إزاء العالم. ما نلقاه - ونحلّله على مستوى القدرات أو العمليات - من ازدواج، لا يُخلّ بما لماهية الإنسان من وحدة؛ بل هو - على العكس - تعبير عنها، الإنسان كائنٌ ينبغي لكَى يكون ما هو، أن يكون ظهوره في كلٍّ من "منطقتي"

و"العقلانية" *rationalité* و"العقلاني" *rationnel* كمقابلات للكلمات اللاتينية *intellectus* أو *intelligibilis* أو *ratio* التي يستخدمها الأكويني، والتي تشير إلى الفعالية الذهنية للإنسان بأجمعها، بمعنى واسع؛ وأحياناً مُلتبس.

الفعالية المعنيتين بمفهومي العقل والإدراك، لكنها دائماً كَلِّية وجوده التي تتخبط في كل من هذين المستويين: الذي يشعر هو الإنسان والذي يفكر هو الإنسان.. الإنسان، أي كائنٌ هو دائماً متجاوزٌ لتجزئةٍ إلى عقلٍ وإدراك، أو تتجاوزُه هذه التجزئة!! هنا نلمح سلفاً كيف تكون صلة الإنسان بالعالم أصيلة على الأتم، وعلى وجهٍ خاص كيف تختلف هذه الصلة عن تلك التي يعقدها الحيوان بموضوعاته. القصدية الإنسانية لا تتحقق أبداً في وضع الإدراك الخالص، إنها تتضمن دائماً ممارسة العقلانية على نحوٍ أو آخر، وحتى عندما يخلو الإنسان مما سوى الإدراك أو الإحساس، فإن إدراكه لا يمكن أبداً إرجاعه إلى ذلك الذي للحيوان خالصاً ومجرداً: إدراك الإنسان، هو دائماً ذلك الإدراك الذي لكائنٍ يمكن كذلك أن يفكر.

هذا الازدواج - المُمعرب على هذا النحو. عن الوحدة العميقة للكائن الإنساني - لا يمكن أن يكون حقيقياً ولا مفهوماً، إلا بوجود ترتيبٍ للعقل والإدراك أو تدرُّجٍ بينهما. الترتيب والتدرج على نحوٍ ما يرد ذكرهما في هذا المقام، يعينان أنه - بشأن ماهية "النفس" - يوجد للعقل وللإدراك تقاربٌ - إلى حدٍّ كبير - بهذا الكلِّ غير المتجزئ لوجود الإنسان. في تعقيب الأكويني على ما كتبه أرسطو، نجده يكتب قائلاً إن "الترتيب يتطلَّب أمرين: من ناحيةٍ تمييزاً بين الأشياء المُرْتَبَّة، و[من أخرى] صلةٌ لهذه الأشياء بالكلِّ".^(١) إذن فإن على من يؤكد أن الإنسان هو في آنٍ معاً عقلٌ وإدراك، وأن ازدواج القدرات هذا يُعاش في وحدةٍ لماهية هو "النفس".. أقول إن على من يؤكد هذا أن يضيف عندئذٍ أن الإنسان ليس عقلاً

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في الميتافيزيقا: الكتاب الثالث عشر. الدرس الثاني

عشر: [والأصل اللاتيني للعبارة الواردة في المتن أعلاه هو] *Ordo duo requirit scilicet*

ordinaturum distinctionem et communicatiam distinctorum ad totum [كما ورد في]

-In Metaph., XIII, 12, n.2637

وإدراكاً على حدٍ سواء وبنفس الصفة، وأن واحدةً من مقدرتيه هاتين أكثر من الأخرى قُرْباً إلى "نفسه".

هذا يفضي إلى التساؤل عمّ هو الذي - من بين العقل والإدراك - يجعل الإنسان إنساناً في الأساس؟ يجيب الأكويوني بأنه ما في الإنسان من نفسٍ عاقلة *anima intelligibilis* [باللاتينية]. الإنسان هو أولاً عقل، وإنما في القدرة على التفكير يكون ظهور الوجود الذاتي للإنسان. هذا هو المَعْنَى المقصود عند تأكيد كَوْن العقل بعينه، وهو الفارق الذي يُمَيِّز الإنسان داخل فصيلة الحيوانات. في عَرَف الأكويوني أن النفس المُدْرِكَة *anima sensibilis* [باللاتينية] لها في نظام الكمال - بمثلما في نظام الطبيعة - مرتبة تالية. ونفس هذا التدرج يلاقى ثانياً عند بحث الموضوعات الملائمة لهاتين القدرتين المختلفتين: العالم الذي يُفصله العقل، "يفوق" عالم الإدراك^(١).

هذا التأكيد لأولوية العقل على الإدراك، يجب ألا يؤدي بنا إلى مفهوم فَظٌّ يتخيل قدرتين تعلو إحداهما الأخرى، أو متواجهتين؛ يجب عدم التفكير في هذا الذي ينتظم العقل والإدراك، باعتباره نظاماً مؤسساً على ما لكل من الاثنين من مسافةٍ بينه وبين حقيقةً ثالثة خارجية عنهما هي النفس، تختلف عن تلك التي بين الآخر وبينها. ما في الأمر هو نظامٌ بشأن "كُلِّ" تتخذ الحقائق مواقعها بداخله... كلاً تَكُونُهُ تلك الحقائق وتُعَبَّر عنه. مقارنة العقل والإدراك بماهية "النفس"، ليست مقارنة صورتين بنفس النموذج للتوصل إلى نتيجةٍ هي أن إحدى الاثنين "أفضل" من الأخرى. "النفس" ليست شيئاً خارج العقل والإدراك! ليست النفس ما هي،

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة السابعة والسبعون. البند الرابع 4. *S.T. Ia, q. 77, a. 4*.

و"المسائل المتنازع عليها، في النفس". المسألة الثالثة عشرة 13. *Q. D. de Anima, q. 13*.

إلا جعلها مجموعتي الإمكانات هاتين - المسميتين بالعقل والإدراك - تبرزان. وما يجرى في هذا المقام من ذكر ترتيب لهاتين المجموعتين - أو مقارنة لمجموعة منهما والأخرى، بما هو مشترك بينهما من مبدأ أول - يعني الاحتكام إلى ترتيب للانبثاق: إن كان العقل أسبق من الإدراك إلى الكمال، فلأنه بالتحديد ذلك الذي ينبعث من "النفس" أولاً.

إذ يفهم الأكوييني - على هذا النحو - ما بين العقل والإدراك من نظام، فهو يتوصل إلى إثباته أن ما يجعل للعقل هذه الأسبقية، هو أن الإدراك ينشأ من ماهية النفس بواسطة العقل^(١). "إحدى قوى النفس هي (قابلة لأن تنشأ) من ماهية النفس بواسطة قوة أخرى"^(٢) ويستخلص الأكوييني التطبيق التالي: "على هذا النحو نرى أن الغاية التي للإدراك هي العقل. لكن العكس ليس صحيحاً. فما الإدراك في حقيقته سوى إسهام منقوص من العقل. قد يمكن إذن القول إنه ينشأ بالطبيعة من العقل كمثلاً ناقص من الكامل"^(٣).

في هذا النص يؤكد الأكوييني أن الإدراك ينشأ من العقل بطريقة معينة *quodammodo* [باللاتينية] فقط. ذلك أنه بالمعنى الدقيق، ينشأ الإدراك من "النفس"

(١) من الجلي أن الأمر لا يتعلق بأسبقية زمنية بل وجودية.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة السابعة والسبعون. البند السابع [والأصل اللاتيني للعبارة الواردة في المتن أعلاه هو]: *una potentia animae ab essentia animae*

procedit mediante alia [كما ورد في] *S.T. 1a, q. 77, a. 7*.

(٣) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول، المسألة السابعة والسبعون. البند السابع [والأصل

اللاتيني للعبارة الواردة في المتن أعلاه هو] *Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e contrario, sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus ; unde secundum naturalem originem est quodammodo ab intellectu, sicut*

imperfectum a perfecto [كما ورد في] *S.T. 1a, q. 77, a. 7*.

بواسطة العقل، وهذا الترتيب الذى يتحقق تبعاً للانبثاق، تستدل منه عاقبة مهمة يُفصلها الأكويينى فى هذا النص من "المجموعة" الذى أقوم هنا بتحليله. إن ما يؤكد الأكويينى بالفعل هو أنه فى الكائنات التى تنشأ من المبدأ ذاته وفقاً لترتيبٍ بفعل الطبيعة، يكون الأقربُ إلى المبدأ - بطريقةٍ معينة - المُسبَّبُ لتلك التى هى أكثر بعداً ، بمثلما يكون المبدأ نفسه هو المُسبَّبُ لجميع الكائنات التى تنشأ منه. وهذا الذى يؤكد، يتيح لنا فهم أسبقية العقل أو اكتماله؛ الأشد من ذلك الذى للإدراك: بمثلما ينبغى على "النفس" - لكى تكون "نفساً" إنسانية - أن تجعل العقل ينبجس منها، فكذلك ينبغى على العقل بدوره - لكى يكون عقلاً إنسانياً - أن يجعل الإدراك ينبجس منه.

فى نفس النص يُشَدَّد الأكويينى على أن تأكيد هذه الحقيقة، يعنى أن العقل هو غاية الإدراك ("الإدراك غايته العقل، لا العكس". *Sensus est propter intellectum, non e contrario* [باللاتينية]). قوامُ تفوق العقل على الإدراك، هو أن الإدراك ينشأ أولاً من العقل، وفيه يجد غايته: "[على هذا] يترتب أن قوى النفس التى لها أولوية فى ترتيب الكمال و[ترتيب] الطبيعة، هى مبادئ للأخرى؛ على نحو ما تكون الأسباب الغائية والفاعلة *Les causes finales et efficiente* [مبادئ لنتائجها]"^(١).

إلا أن هذا التفوق للعقل الذى يَبْدَى على هذا النحو المزدوج، يُغْرِب كذلك عن قُصورٍ داخلى فى تلك القدرة ذاتها! ففى حقيقته لا يمكن للعقل *anima intelligibilis* [باللاتينية] أن يكون ما هو، إن ظل منعقلاً فى ذاته، لا يمكن للعقل

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة السابعة والسبعون. البند السابع [و الأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *Consequens est quod potentiae animae qua sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum potentiarum per modum finis et activi principii* [كما ورد فى] *S.T. 1a, q. 77, a. 7*.

أن يكون "عقلاً خالصاً"، أو لا يمكن لـ "النفس العاقلة" أن تكون خالصة التفكير: ينبغي أن "تتخارج" *s'exteriorise* في صورة النفس المدركة *anima sensibilis* [باللاتينية]... أن تتخارج على شكل الإدراك! إظهار العقل مرتبطاً بالإدراك، الذي هو له - في آنٍ معاً - شرطُ الإمكان، والحدُّ. إنما العالمُ مفتوحٌ على القصديَّة العقلانية بفعل الإدراك، لكن هذا العالمُ متاحٌ دائماً في حدود ما هو "مدرك". لهذا السبب سيثابر الأكوييني على تكرار قوله إن موضوع المعرفة الإنسانية، لا يمكن أن يكون إلا ماهية الشيء المدرك (*quiditas rei sensibilis* [باللاتينية]).

أن يكون العقل غاية الإدراك، فهذا إذن يُظهر أن تفعيل العقل مرتبطٌ بمجال الإدراك. رغم أن تفكيرنا - فيما بين هاتين الالتهتين من قوى "النفس" - لا يزال بعد ابتدائياً للغاية، فمن المهم مع هذا أن نعمن فيه شيئاً ما؛ كي نبرز ما يترتب عليه.

أول ما يترتب هو أن فعالية العقل التي هي التفكير، تُمثِّلُ الفعالية التي هي الفعالية الإنسانية على وجه الخصوص^(١). والفعاليات التي سنصفها بأنها "أدنى" - كتلك التي للإدراك - تستوفي اكتمالها في فعالية العقل هذه. يمكن القول إن في أفعال الإدراك شيئاً منقوصاً: فعلُ الرؤية يكتمل في العقل، الذي لا يرى فحسب بل "يرى من الداخل"؛ بفهمه ما هو الشيء الذي تراه العين. الأمر في حقيقته كأن "النفس" الإنسانية تتبدَّى على مراحل متعاقبة، مُظهرة كل وجودها: أرى، ثم أفهم ما أراه. لكن لن يكون بقدرتي أن أقول ما تعنيه الرؤية إنسانياً، ما لم أكن أعرف ما يعنيه فهمُ ما يُرى. من ثم فإن فعل الرؤية المدرك، لا يمكن أن يفهم إلا إذا فهم في اكتماله الذي هو فعل العقل.

(١) تناولى هنا لكلمة "الفكر" *Pensée*، هو بالمعنى الواسع... الشامل الفعالية الذهنية بمثلما الفعالية الإرادية (شَهِيَّةُ الذهن *appetitus rationalis* [باللاتينية] كما سيقول الأكوييني).

قد يكون من الواجب في هذا المقام، مناقضة الرأي الشائع الذي يفهم العقل بناءً على الإدراك، من حيث إن الإدراك هو الفعالية التي تبدو كفعالية أولى. الأكوييني يؤكد أولاً أنني أفكر، وكذلك فلأنني أستطيع التفكير، أستطيع الرؤية والسمع والتذوق والشم. ليس العقل هو الناتج عن الفعاليات الإدراكية، كما يمكن أن تدعو إلى الظن بعض التوصيفات الساذجة للمعرفة المجردة. العقل هو أول، لأنه مبدأ وغاية. إذن فإن فهم فعالية الإنسان العقلية، هو كذلك فهم فعاليتها الإدراكية، التي هي لها العنصر الأساسي. ومن ثم فإن فهم الإنسان ليس ممكنًا، إلا بناءً على "عقله"؛ لا على بدنه.

في جميع الأحوال، يجب ألا يفهم ما سلف ذكره باعتباره يعنى أن الإدراك ليس شيئاً على الإطلاق. تأكيد أولوية العقل، والقول إن الإدراك لا يكون إنسانياً ما لم يكتمل في الفعالية العقلانية، ليساً إثباتاً لعقلانية يغلب عليها التبسيط. نظرية الأكوييني تعنى أن العقل الإنساني ليس شيئاً بدون الإدراك، بقدر ما تعنى أن العالم العقلاني سيكون غير موجود، إن لم يكن أولاً عالماً مدركاً؛ أى إن لم تتم استعادة العالم المدرك على مستوى آخر من القصدية. يجب ألا يفوتنا ما بين هذين المستويين للنفس الإنسانية من صلة من شأنها ألا يكونا أبداً متواجهين، ولا أن يكون الواحد منهما خارجياً بالنسبة إلى الآخر. ما يتأكد هو أن كلاً منهما داخليٌّ بالنسبة إلى الآخر، وناشئٌ عن الآخر. "النفس" تُصطنع كعقل، وباصطناعها كعقل تُصطنع كإدراك، وهذا لكى تكون فى العالم، وتصير ما هي. وفي هذه العملية، لا يكون الإدراك إلا حدّاً للعقل ولا غير.

في هذا المقام نكون بالغي البعد عن الرؤى التي ستأخذها العقلانية المتعارف عليها، فهي رؤى تؤكد أولوية العقل على نحو من شأنه أن يؤدي إلى

إلغاء الإدراك في حد ذاته. في عَرَفَ الفيلسوف المعتنق لمذهب ديكارت، سيبدو المُدْرَك دائما كأنه مُتَعَقِّلٌ مُشَوَّشٌ *de l'intelligible confus* سيكون في الإمكان تَعَمُّقُهُ، أى تجاوزه!! ليس هو مدرَكًا إلا للخيال، والتفكير يُحوِّله إلى متَعَقِّل. هذا الاختزال للمدرك إلى المتعقل، مستحيلٌ في نظر الأكويينى، لأن المدرك هو - فى أنٍ معًا - شرط إمكانٍ للمتَعَقِّل، وحدُّ له. العقل الذى يؤكد الأكويينى أولويته أو تفوقه، يكون فهمه إذن - ومنذ اللحظة الأولى - كعقلٍ محدودٍ ومُتَنَاهٍ، له حدٌّ ليس خارجيًا عنه ولا عارضًا، بل هو - على العكس - حدٌّ داخلى، وهو ماهية. فى الفلسفة الأخذة بالعقلانية، يكون العقل هو غير المحدود - واللا متناهى - بذاته *de soi*. أمّا إن كان العقل بالفعل *en fait* محدودًا ومتناهيًا، فليس هذا إلا على نحوٍ خارجيٍّ وعارض. على سبيل المثال سيكون مصدرُ هذا التحديد، هو كَوْنُ النفس مرتبطةً بالبدن، لكن هذا الارتباط يجرى التفكير فيه هو نفسه باعتباره عارضًا: العقل محدودٌ، لأن له بدنًا *La raison est limitée, parce qu'elle a un corps*. إنما فى أغلب الظن أن الأكويينى كان سيرفض هذا الربط السببى، ويؤثر القول إن العقل محدودٌ، بما أن له بدنًا *La raison est limitée, puisqu'elle a un corps*!^(١) البدن ليس الحدُّ الخارجى العارض والمؤقت للعقل، بل إن البدن هو فى النفس، باعتباره حدًّاها الداخلى والأساسى. الأمر واضح: إنه يتعلّق فى هذا المقام بفهم للإنسان غير ذاك الذى للعقلانية التلقائية والشائعة، والتى لم يحترس منها كثيرٌ من الفلاسفة بما فيه الكفاية.

إن كانت تلك هى الصلة فى "النفس" بين العقل والإدراك، فسينتج أن تعريف عالم الإنسان... تعريف العالم الذى هو الإنسان (النفس هى - بطريقة معينة - كل

(١) واضحٌ أن الفارق بين التعبيرين، لا يتعدى خطأً رفيعًا، وهو متعلق بدقائق اللغة الفرنسية، مثلما - بالطبع - بدقائق اللغة العربية. أ.ع.ب.

شيء *anima EST [quodammodo] omnia alia* [باللاتينية])، يتأتى إلى تعريف بمنتهى الدقة للعقل الإنساني، أى الطريقة (*quodammodo* [باللاتينية]) التى يكون بها الإنسان كل ما يعرفه ويريده... كل ما يُسَكَّل له وجودا. وإذا أختزل أنا المسألة التى تشغلنا إلى واحد فريد من معالمها على هذا النحو، لا يفوتنى ما ذكرته أعلاه من تمييز بين العقل والإدراك: بين العقل والإدراك يوجد تنوع، وبين الاثنين توجد وحدة، وكذلك يوجد تدرُّج أو ترتيب من شأنه أنه عندما يدور الحديث عن العقل، فإنه يدور كذلك عن الإدراك، وعندما يدور الحديث عن النفس، فإنه يدور كذلك عن البدن. وعليه فحين يدور الحديث عن العقل، لتعريف ما هو "العالم من الإنسان وإليه"؛ فما من مجازفة بإسباغ تميز على أحد معالم عالم الإنسان - ومن ثم أحد معالم الوجود الإنسانى - وتناسي المعالم الأخرى، لكن هذا مشترط بكون موضوع الحديث هو العقل الإنسانى، أى العقل المحدود بالإدراك.

وإنما بالقيام بتحليل ذلك العقل المعنى - والكشف فيه عن صلته بالأدراك - نستطاع تجاوز ما يظهر من ازدواج للإنسان، والكشف فى العمق عن الوحدة.

الفصل الثالث

العقل والإدراك

ما هو - أساساً - قوام عقل الإنسان؟ ما قوام الوجود العقلي *esse intelligibile* [باللاتينية]؟ في تعرض الأكويني لفعل المعرفة من حيث إنه تفعيل العقل الإنساني، نجدُه يُسجّل أن هذا التفعيل "يتطلب قوتين، هما العقل الفاعل والعقل المُمكن".^(١) هذا التأكيد يُعيّن حدودَ مهمةٍ هي في هذا المقام مهمتنا، إن أردنا معرفة المفهوم الذي يتبناه الأكويني للعقل الإنساني، ولن نتسنى لنا الإحاطة بفكر الأكويني بشأن العقل الإنساني، إلا ببحثنا في كُلِّ من هاتين القدرتين اللتين يرجع إليهما لتعريف العقل.

أولاً: الوجود العقلي *Esse intelligibile* [باللاتينية]: العقل الإنساني

أ- العقل الفاعل

في تعريف الأكويني للعقل الفاعل، نجدُه يُعيّن دور هذا العقل؛ كي يُحكّم تعريفه له: العقل الفاعل هو الصانع للمعقولات... هو "جاعِل الأشياء مُتَعَلِّقَةً، في

(١) "المسائل المُتَنَزَّع عليها": في النفس. البند الثالث عشر 13 *Q. D. de Anima, a.*

الفعل".^(١) بناءً على ما قال به أرسطو، فوفقاً للقياس على الضوء - ذلك القياس الذائع الصيت منذ أيام فيلسوف الإغريق - يكون العقل الفاعل هو المصدر الذي يشعُّ نوره على الأشياء ويجعلها مرئية. وهذا يكون بفعل العقل الإنساني، ومعناه أن الأشياء في ذاتها وبذاتها ليست مرئية، أي ليست مُتَعَقِّلَةً، وبالتالي فإن على الإنسان كوجودٍ عقلي *esse intelligibile* [باللاتينية] أن يصنع عالمه.. عليه أن يَكُونَهُ.. يكون هذا العالم. وهذا على نحوٍ سأفصّل دقائقه فيما بعد.

إنّ فإن القول بأن الإنسان عقلٌ فاعل، هو تأكيدٌ أسبقية هذا العقل بالنسبة إلى عالم المعقولات ذاتها. الأكوييني يرى في ضرورة العقل الفاعل نظريةً مضادةً للأفلاطونية بجلاء! إن وُجد - كما يؤكد أفلاطون - عالمٌ من الأشكال المُتَعَقِّلَة، فلن تكون هناك حاجةٌ إلى اللجوء إلى مصدرٍ للتمييز؛ هو العقل الفاعل. وما نجده لدى أرسطو من تقريرٍ للعقل الفاعل، يرجع إلى رفضٍ لما هو دائمٌ من "مُثُل" [تلك التي يقيم عليها أفلاطون نظريته]^(٢). في عُرِف أفلاطون أن المُتَعَقِّل سابقٌ على الإنسان، وأن صلة الإنسان بالعالم صلةٌ لها صفةٌ إيجابية. أما في عرف أرسطو فهو العكس: الإنسان كعقلٍ فاعل، سابق على العالم. وصلة الإنسان بالعالم، هي صلة المُكَوَّن بما يَكُونُهُ، أو المُؤَسَّس بما يؤسّسه. الإنسان هو عالمه؛ بذلك المعنى الأدق الذي هو أنه يجعل عالمه يَكُون.

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة التاسعة والسبعون [والأصل اللاتيني للعبارة

الواردة في المتن أعلاه هو]: *Facit intelligibilia in actu*: [كما ورد في] 3 *S.T. Ia, q. 79, a.*

كذلك تُنظر "المسائل المُتَنَازِع عليها": في المخلوقات الروحية

Q. D. de spiritualibus creaturis, 1, 9, 10. وأخيراً شروح القنيس توما على كتاب أرسطو في

النفس: الكتاب الثالث. الدرس العاشر *In de Anima, III. 10, n. 728*. وكذلك "المسائل

المُتَنَازِع عليها": في النفس. *Q. D. de Anima, 18*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة التاسعة والسبعون. البند لثالث 3 *S.T. Ia, q. 79, a.*

إذن فإن فعالية العقل الفاعل، تُعَيِّنُهَا غَايَتُهَا: هي تجعل المُتَعَقِّلَ كائنًا في الفعل. ينبغي السعى إلى فهم هذه الفعالية التي تجعل عالمًا ينشأ للإنسان. في بعض "المسائل المُتَنَازِعِ عَلَيْهَا: في الحقيقة" *De Veritate* [باللاتينية]، يوجد نصٌ معروفٌ جيدًا؛ حيث يكتب الأكوييني قائلًا إن "ما يفهمه (*concipit*) [باللاتينية] العقل في المقام الأول باعتباره معروفًا بأكثر من غيره - وفيه يجد الحل لجميع مفهوماته - هو الكائن (*ens*) [باللاتينية]" ^(١). في هذا النص يتم تأكيد الكائن، الذي يُطْرَحُ كموضوع - هو الأول والآخر - لفعل العقل، باعتباره المعروف بأكثر من غيره (*notissimum*) [باللاتينية]. هذا ينبغي ألا يفهم بالمعنى الذي يكون به الكائن هو الأكثر عاديَّةً من بين المعارف، أي يكون المعرفة التي ستُثْرِيهَا لاحقًا معرفةً رُوِّعِي تَعْمِيقُهَا مزيدًا. إنما العكس هو الصحيح، بما أن العقل يُعيد - صَوْبَهُ هو - جميع مفهوماته. على هذا فإن الواجب فهمه في هذا المقام، هو أن الكائن يُمَثَّلُ ذرْوَةُ المُتَعَقَّلَاتِ، ويمَثَلُ في نفس الوقت أقصى اكتمالٍ لفعالية العقل الفاعل. هذا البيان قد يبدو مثيرًا للدهشة متى خطر بالبال أن الكينونة هي - من بين الأشياء - ما هو مشتركٌ بأكثر من غيره على الإطلاق! بالفعل إن في الإمكان القول عن كل ما يوجد، إنه كائن. كيف إذن يمكن إيصار ما لفعل المعرفة من كمالٍ وتمام، من منظورٍ كهذا للكائن، يفترض فيه أنه شديد العاديَّة؟

(١) "المسائل المُتَنَازِعِ عَلَيْهَا: في الحقيقة" *Q. D. de Veritate, I, 1*. وما أقابله في هذا المقام [بالفرنسية لمُشْتَقَّاتٍ من المفردة اللاتينية *Concipiō*] بكلمات من قبيل *Concevoir* ["الفهم" في متن ترجمتنا إلى العربية. أ.ع.ب.] و *Conception* ["المفهوم" في متن ترجمتنا إلى العربية. أ.ع.ب.]. يشير إلى فعالية العقل الذي يُعرِّفُ العالم. بالإضافة إلى أنني أترجم هنا [إلى الفرنسية] كلمة *ens* [اللاتينية] بكلمة *étant* ["الكائن" في متن ترجمتنا إلى العربية. أ.ع.ب.]. في حين أنني سأترجمها لاحقًا بكلمة *être* ["الوجود" في متن ترجمتنا إلى العربية. أ.ع.ب.] عندما أتعرض للتأمل الميتافيزيقي لدى الأكوييني. وكما توضّح شروحي بجلء، فإن الأمر لا يتعلق هنا بهذا الكائن أو ذاك، بل بوجود كل كائن، بحُكْمِ الوجود الذي هو مشتركٌ بين جميع الكائنات *...l'être de tout étant, du fait de l'être qui est commun à tout étant*...

إن كان العقل الفاعل ما به يكون المُنْعَقَل، ففي الإمكان القول إن "الوجود المُنْعَقَل" و"الوجود الكائن" هما - بمنتهى الدقة - نفس الشيء. بالتالى ينبغى القول إن العقل الفاعل يجعل الكائن يوجد. إذن فقيام صلة الإنسان بالعالم، هو أن الإنسان (من حيث إنه عقل فاعل) يجعل عالمه يوجد... بجعل عالمه مُنْعَقَلًا. ومن جانب آخر فإن كان الإنسان - فى واقع الأمر - هو كل شيء *omnia alia* [باللاتينية]، فيجب أن يُضاف أن الإنسان يؤسّس الكائن (العالم) - أى كُلُّ ما هو موجود - بصفة عامة.

هذا يودى إلى تأكيد كَلِيَّةِ الفعالية المَكُونَةِ للعقل الفاعل. أولاً فإن الإنسان يفهم الكائن، أو يوجده! لكن ليس ما يفهمه الإنسان هو هذا الكائن أو ذاك، بل الكينونة بصفة عامة. إن افترض وجود الكينونة فى ذاتها قبل الإنسان، وأن ما يفعله هو ليس سوى تَلْقِيْهَا بسلبية؛ فَلَكُنْتَ تلك هى العادية! وإذن فإن ما ينبغى لنا فهمه هو أن فكر الإنسان يَقْبَلُ - قَبُولاً باتاً - ما هو أكثر الأفكار إيهاماً! لكن فى عرف الأكويينى أن الأمر ليس على هذا النحو: الإنسان سابق على عالمه، جاعلاً المجال اللا محدود للكائن ينشأ بين يديه أو مُواجهاً له، لا جاعلاً ما ينشأ على هذا النحو حيزاً مُعَيَّناً من الكينونة (أى جاعلاً إياه هذا الكائن أو ذاك) فحسب. وليس إلا فى خطوة تالية، ما يمكن للإنسان من إحصاء ما فى عالمه؛ بَعَرُفِهِ - فى هذا الكائن المُعَيَّن أو ذاك - على تَشَكُّلٍ للكينونة العامة. إذن فإن مستوى تفكير الإنسان، هو على الدوام على أفق عالمه الكُلِّى، أو انطلاقاً من ذلك الأفق، هو أفق سابق على جميع الكائنات المُعَيَّنة، التى ليست إلا تَشَكُّلات لذلك الأفق^(١).

(١) "المسائل المُتَنَازِع عليها": فى الحقيقة. المسألة الأولى: "من ثم ينبغى لسانر مفاهيم العقل أن تتكوّن بدءاً من إضافة إلى الكائن".: *Unde oportet quod omnes aliae conceptiones*

قد يبدو مقلّفاً ما يظهر من نسبة الأكويّنى إلى العقل الفاعل هذه القدرة على تكوين العالم، فى حين أنه يتضح بجلاء أن الإنسان يجد العالم مكوّناً أمامه، وأن العقل يستحيل التفكير فيه باعتباره المصدر المطلق لوجود العالم. للأكويّنى بيانان يتيحان الرد على هذا الاعتراض، إذ يُعِينان على فهم أفضل لفكره.

البيان الأول يسترجع نظريةً للقديس أوغسطين، إذ يؤكد الأكويّنى أن العقل الفاعل ليس بالتمام مبدأ الكينونة ومؤسّسها؛ نور هذا العقل يفيض عن أصلٍ أوّل، هو الإله^(١)، وهذا النور هو "انطباع ما عن الحقيقة الأولى" *quaedam impressio veritatis primae* [باللاتينية]^(٢). ما العقل الفاعل غير عقلٍ "مُشْتَقّ". هذا لا يعنى أنه فى عرف الأكويّنى (وفى ذا ينفصل هو عن أوغسطين) تكون فعالية العقل زائفة، وأن الإله فى الحقيقة هو الذى يفعل. فى عرف الأكويّنى أن العقل الفاعل ليس إلا النور الذى فى الحقيقة الأولى نفسها. نور العقل الفاعل - ذلك النور "المشتق" أو "موضع الإسهام" - هو حقاً نورٌ طبيعى (*lumen naturale* [باللاتينية]).. هو فعالية حقيقية، ولكن على مستواه هو. حتى إن كانت بفضل الإله معرفة الإنسان، فليست معرفته تلك جزءاً من المعرفة الإلهية. وإن كان العقل الفاعل يُضَفّى - على ما يسهم فيه - فعالية حقيقية، فهى فعالية نسبية.

Q. D. de Veritate. q. 1, 1. إلا أن هذه الإضافة إلى الكائن، يجب أن تُفهم كتعديلٍ للكائن (*ipsius entis*) *modem* [باللاتينية].

- (١) "المسائل المُتَنَازَع عليها": فى الحقيقة. المسألة العاشرة 6، *Q. D. de Veritate. q. 10*.
(٢) المجموعة اللاهوتية: الجزء الأول. المسألة الثامنة والثمانون. الرد على الاعتراض الأول [والعبارة الواردة فى المتن أعلاه، هى طبق الأصل اللاتينى من] *S.T. 1a, q. 88, a. 3 ad 1um*.

عليه فإن الأكوينى يواصل استرجاع فرضيته الأولى هذه، فى تأكيد ثانٍ يعيد به تفسيرها بتعبيرات مستوحاة من أرسطو: فى فعالية العقل الذى يعرف العالم، يكون المقام الأول والأهم لـ"ماهية" الشئ المادى (*quidditas rei materialis* [باللاتينية])، أى الشئ المُذرك^(١).

نحن إذن فى حضرة مجموعة من بيانات الأكوينى، يتسلسل الواحد منها تلو الآخر، بتطابق فى المعنى:

الإنسان هو بطريقةٍ ما، كل شئ *Homo est (quodammodo) omnia alia* [باللاتينية].

والعقل الفاعل يجعل الأشياء مُتَعَقِّلَةً، فى الفعل *Intellectus agens facit intelligibilia in actu* [باللاتينية].

والكينونة هى ما يُذركه العقل أولاً *Intellectus primo concipit ens* [باللاتينية].

وأول ما يعرفه العقل، هو ماهية الشئ المُذرك *Ab intellectu primo cognoscitur quidditas rei sensibilis* [باللاتينية].

والموضوع الأول للعقل، هو ماهية الشئ المادى *Intellectus primum obiectum est quidditas rei materialis* [باللاتينية].

كيفية كَوْن الإنسان عالمه، هى حقاً - فى الفعالية القصدية للعقل الفاعل - تلك التى لجعل شئٍ يكون. بيد أن الأكوينى يُعرّف هذا الجعل من الشئ كائنًا،

(١) المجموعة اللاهوتية: الجزء الأول. المسألتان الثامنة والثمانون (البند الثالث) والرابعة والثمانون (البند السابع): "الماهية أو الطبيعة، توجد فى المادة البدنية" *quidditas siva natura*

in materia corporali existens [طبق الأصل اللاتينى من] *S.T. 1a, q. 88, a. 3:84, a 7*.

بطرق شتى من التعبير: "الكيونة الأولى *primo ens* [باللاتينية]"، و"الماهية الأولى للشئ المادى *primo quidditas rei materialis* [باللاتينية] (أو [للشئ] "المُذْرَكِ *sensibilis* [باللاتينية])"، و"يجعل الأشياء مُتَعَقِّلَةً، فى الفعل" *facit intelligibilia in actu* [باللاتينية]". وهى تعبيراتٌ يشيرُ كُلُّ منها إلى ما هو أساسى، بحيث إنه ينبغى فهم تلك التعبيرات كافةً بنفس المعنى: "جعل المُتَعَقِّل، فى الفعل"، هو بالضبط جعل الكائن يوجد. بل هو كذلك جعل الشئ ينشأ كموضوع، أى جعل ماهية الشئ المادى - أو المُذْرَك - تنشأ كغاية لفعالية العقل الفاعل. العقل الفاعل - الذى وُصِفَ نوره بأنه موضع إسهام - لا يجعل الكائن "يوجد"، على نحوٍ خالصٍ ومُجَرَّد. إنما يجعل العقل الفاعل للكائن "وجودًا مُتَعَقِّلًا، فى الفعل"؛ وهذا بوضع ماهيته كغاية لفعاليته. لكن هذا الذى يحدث [من جعل العقل الفاعل الكائن "وجودًا مُتَعَقِّلًا، فى الفعل"] لا يترك الكائن كما هو أو بلا اختلاف. إنما به - وبه وحده - يصير حقًا كائنًا.

إن نظرية كهذه تثير معضلاتٍ فادحةً لن يمكننى - فى هذا المقام - دراستها على نحوٍ مُتعمِّقٍ فيه. إنما على أثر استبعاد اعتراضٍ ساذج - لكنْ تكرر دائماً إثارتَه - سأكتفى بإبراز بعض نقاط ذات أهمية خاصة.

ما فيه - منذ المستهل - مخاطرةٌ بإحداث صعوبة، هو البيان الذى وفقاً له لا يكون الكائن حقًا كائنًا، إلا من حيث إن العقل الفاعل يجعله يوجد. بكل براءة فإن من البديهي - ولا يخفى على أحد - أن الكائنات توجد مستقلةً عما لنا بها من معرفة. إن افترضنا أنه لم يعد موجودًا أى إنسان فى العالم، فلن يعنى هذا انقطاع وجود العالم! ولقد وُجِدَ العالم من قبل أن يوجد الإنسان، فى غياب الإنسان لن يتغير شئ، سوى أن الأحداث الطبيعية ستكفُّ عن أن تكون موضع رؤيته

وحديثه، لن تعود تلك الأحداث أحداثًا، بل وقائع طبيعية. إذن فإن احتكنا إلى البديهة، كان الكائن مستقلًا عن الإنسان. للكائن - أمام الإنسان - موقع المشهد. والمشهد يكتفى بنفسه على نحو ما، بما أن من الممكن أن يؤدي الممثلون أدوارهم على خشبة مسرح في قاعة خالية. إنكار هذا الاستقلال للكائن، هو سقوط في مثالية تحول العالم إلى مجرد انعكاس للفكر^(١). إذن فإن علينا في هذا المقام التحلي بنزعة ما إلى التجريبية، إذ نقر بأن للكائن في ذاته وجودًا أصليًا.

ورغم ذلك فإنه يبدو لي أن في هذا الاعتراض - المستند إلى البديهة، والمُحَبَذُ لشيء من الإقلال من شأن الفكر - مغالطة ما. ما أعنيه بهذا هو أن مجرد الإعراب عنه يوقعنا في خطأ، أو بالأحرى يُظهر أننا واقعون في خطأ. والرد على اعتراض كهذا، لا يزيد على إظهار كونه ليس في الحقيقة اعتراضًا، وعدم استطاعتنا الإعراب عنه حقًا!

بالفعل يبدو أنه لا يمكن تَوَقُّعُ أي شيء من مثل هذا الطرح للمسألة، لأنه طرح خيالي تمامًا. ما يستهدف - ويتخذ - من مسلك، هو كإنما بقي في القاعة من غادرها، لرؤية ما يحدث وهو غائب!! رغبة المرء في تصوُّر ما سيكونه العالم

(١) وهو ما يُعرَف - في مصطلح الفكر الغربي - بنعت *Solipsisme*، والذي اصطلح على ترجمته إلى العربية بلفظ "الأناة". وفي الفقرات التالية من المتن سنجد المؤلف - إيف كاتان - يقف موقفًا وسطًا بين القول بالأناة، على نحو ما عُرف لدى الفيلسوف الإنجليزي باركلي - بمثلما لدى بعض أهل الشرق كالسهروردي (بعنوان "المفيض" أو "الإشراق" أو "الإلهام") - والإنكار التام - باسم الواقعية - للأناة، على نحو ما عُرف في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وهذا ليقول بما يمكن أن يدعى "الأناة النسبية". لكن الأهم هو أن يظل هذا الذي يقول به، متنسِّقًا مع ما يقوم به - كفيلسوف وكمؤرخ فلسفة - من التزام بفكر الأكوييني، ومن خلاله بالفكر الأرسطي. أ.ع.ب.

لو لم يكن هو فيه - بل رغبته الأكثر تواضعًا، في وضعه نفسه بين قوسين عند التفكير في العالم - هي احتكام إلى خبرة لا يمكن أن تكون حقيقية، بل هي دائماً خيالية. إنه التفكير في كل شيء وفي أي شيء، ولكن ليس في العالم بالتأكيد. وهو اتخاذ وجهة نظر وهمية، بناءً عليها لا يوجد عالم. من يفعل هذا يتخلى - أو يتخيل أنه يتخلى - عن موضع التفكير الذي يتيح بلوغ العالم نفسه.. يتخلى عن التأكيد الذي وفقاً له يكون الإنسان قصدياً - أي نسبياً - عالمه، إنما بهذه الصلة المعيّنة، يكون تعريف المجال الوحيد الممكن للفكر الإنساني. وهذه الصلة يستحيل إغفالها، إلا بنوع من الوهم المتعالي *une sorte d'illusion transcendente* سيكون موتاً للفكر! يستحيل التصرف كأنما ألغيت هذه الصلة، لرؤية "ما يبقى" خارجها. كل ما يمكن عمله، هو فهم هذه الصلة وتحليلها، وتلمس الدلالة الممكنة لنظرية الأكويين القائلة بأن الإنسان هو عالمه.. بأن الإنسان يجعل الكائن يوجد، وبأن هذا ليس كائنًا إلا من حيث إن العقل الفاعل يجعله يوجد.

ما يوحى إلينا بمعنى هذا البيان، هو بيان مُماثل بأن الوجود الأصيل للمتَعَقِّل كفاعل، ليس في المُدْرَك. إنما العقل الفاعل هو الجاعل للمتَعَقَّلات، في الفعل. هذا يعنى أنني أنا نفسى لا أكتمل.. لا أوجد وفقاً لما لى من "نفس" إنسانية، إلا بجعل عالمى يوجد؛ كمتَعَقِّل. إن استحالة التفكير إلا من داخل الصلة التى للإنسان بالعالم، فعندئذٍ يجب التأكيد على أن الإنسان لا يكون نفسه فعلياً، إلا بممارسة هذه القدرة التى تُميّزه! الإنسان لا يكون، إلا بإعمال العقل الفاعل؛ الذى يجعل من عالمه متَعَقِّلاً فعلياً، وجودى وكذلك عالمى، هما - من حيث الماهية - على مستوى المتَعَقِّل، لا على أى مستوى آخر. وهذا فى مبادرة تعود على.

يستحيل التساؤل عما يمكن أن يكونه العالم إن كان المرء - بفرض مُتَخَيِّل - غائباً عنه، لكن ما هو مشروع، هو إمكان تساؤل المرء عن البنية التى سترى فى

الصلة بين الإنسان والعالم، تلك الصلة التي ستكون - فرضًا - سابقةً على دور العقل الفاعل. تَوْخِيًا لمزيدٍ من الدقة، فلنُضِفْ أن هذه الصلة - وبالتالي البنية التي ستستخلص منها - لا علاقة لها بخبرة حقيقية: هي لحظةٌ مُجرّدة! والأسبقية التي أذكرها - في هذا المقام - ليست زمنيةً بأيّ حالٍ من الأحوال. إن صح قول الأكويينى إن العقل هو غاية الإدراك، وإن هذا يصدر بطريقةٍ ما *quodammodo* [باللاتينية] عن العقل: فما من ظرفٍ - أيًا كان - يوجد فيه الإنسان ككائنٍ مُدرِكٍ على نحوٍ خالص. طرح مسألة هذه الصلة، ليس مرجعه ما هو مُتَخَيَّلٌ، لأن هذه الصلة هي حقًا لحظةً من لحظات الصلة الحقيقية - والواقعية - التي تتعقد على مستوى المُتَعَقِّل. هي لحظةٌ مُجرّدة، بما أن العقل لا يكتمل إلا بواسطة الإدراك. الأمر يتعلق إذن بمسألةٍ حقيقيّةٍ، تولّد في المجال المفتوح للفكر الإنساني؛ هي مسألة صلة الإنسان بالعالم.

في هذه الكيفية للوجود "المُدرَك"، يوجد العالم - وهو لى حاضِرٌ - دون أدنى شك. في ممارستى قدرة هي قدرتى، فإننى أنتبه إلى نفسى فى "إدراكى" موضوعًا. وإذ أجعل من آخر - هو غيرى - حاضِرًا، فإننى أجعل نفسى حاضِرًا لنفسى. لكن هذا الحضور يظل مُعْتَمًا وغير جوهرى. عندما أرى خضرة المرج أمام دارى ولا يزيد ما أفعله على رؤيتى إياها، فإن هذا المرج هو كالأبكم والمُغْلَق: هو ثَمّة فى حضورٍ زائفٍ لهذه الرؤية! صحيح أن هذ اللون الأخضر - الذى أبصره - حاضِرٌ لى، لكننى لا أعتبر أنه أخضر. المرج الذى أراه لا ينبتنى عن ذاته بشيء.. لا يخاطبنى. على هذا النحو يظل وجودى أبكم قِبَالَتِهِ. الحضور المُدرَك غير جوهرى. هو حضورٌ لما هو "هنا" وفى اللحظة الحاضرة. هو حضورٌ معتم، كأنه أبكم ومغلق. الكائن الذى يُظهِر فيه حضوره، لا ينكشف عمّا هو إياه، أى عن ماهيته. من وجهة النظر هذه فإن العالم الذى يُظهِر

نفسه في المذرك، ليس ما هو إياه.. ليس هو قوّة إلا إزاءه هو نفسه... ليس هو إلا قدرة للعالم، وإن لم يكن عدماً. ذلك أن للقدرة وجوداً، وأنها ليست لا شيء. إذن فإنه أصلاً مستحيل أن يصدر - بناءً على خبرة الإدراك وحدها - قولي إن هذا الذي ألمس أو الذي أرى، كائن! أو قولي إن العالم كائن، بصفة عامة.

إذن فالتأكيد على وجود الكائن، يفترض سلفاً فعالية العقل الفاعل، أي تجلّي الماهية، عندئذٍ بالتحديد - وليس قبل ذلك - يكون تأكيد وجود الكائن، وينكشف هذا الوجود من حيث هو، لا يوجد عالم إلا في القصدية المتعلّقة. مرّة أخرى ينبغي ألا يفهم هذا بمعنى كون عقلى يؤسّس الوجود. ما يعنيه هو أنه يجعله مُتَبَدِّئاً، أي أنه يستكمّله؛ يجعله إياه فعلياً، لا يمكنني ذكر العالم ومساءلة نفسي بشأنه، إلا من داخل تلك الصلة وعلى أساسها. ليس هذا لأن العالم سيتهاوَى خارج تلك الصلة - أو بدونها - مثلما يسقط شيء موضوع على دعامة، عندما تقتل تلك الدعامة التي هو موضوع عليها، إنما السبب في اشتراط تلك الصلة، أنه بدونها لم تعد موجودة أية لغة ولا أية مُساءلة، إذ لا يكون هناك أي فهم للوجود. ما يعيب الاعتراض بوجود أكيد للعالم خارج كل صلة بالإنسان، هو الوقوع في وهم اتخاذ وجهة نظر ممّا لا يمكن على أي نحو أن يكون وجهة نظر. وهذا ليس لأنه لا يمكن أن يرى شيء من "وجهة النظر" هذه، بل وعلى نحو أشدّ أساسية، لأنه ما من رؤية ممكنة ثمة. الأمر يشبه التساؤل عن كيفية رؤية أعمى للألوان، على هذا الاعتراض ينبغي الرد بأننا - بكيفية ما لنا من تفكير - لا نستطيع التفكير إلا بناءً على الوحدة المرتبطة بالإنسان، وعلى التطابق القصدى بينه وبين العالم. وفهم هذه الوحدة يفرض علينا القول إن الإنسان يجعل العالم يكون، بمعنى أنه ليس هناك عالم موجود، إلا للإنسان. هذا مشابهة - شيئاً ما - لقول المرء عندما يشعر بأنه موضع حُب الغير له وفهمهم إياه، إنه عندئذٍ - وليس قبل ذا - وجد! على نفس النحو يستكمل الإنسان المهمة الوجودية التي للعالم، ويأذن لها.

ب - العقل القادر

هذه الملاحظات تُلقَى بعض الضوء على مسألة تظل بأقصى صعوبة، وتتيح لنا الطريق إلى الاطلاع في تحليل الأكويينى على ثانى المعالم العقلية: العقل القادر. بالعقل الفاعل، يتم تفعيل قدرة العالم. لكننى قد ثابرتُ على ما أبرزته من أن هذه القدرة للعالم على أن يكون عالمًا، ليس مصدرها العقل، وأن هذا لا يمارس عمله إلا بواسطة الإدراك، العقل مُهَيَّكَلٌ على نحوٍ يمكنه به تَلَقَّى قدرة العالم - التى يستكملها هذا العقل - كأنما من الخارج. بحكم الصلة التى خلَّقتها نَوًا، فإن العقل الإنسانى هو فى الفعل، وفى الفعل يجعل لموضوعه - الذى هو العالم - وجودًا. لكنه لا يستطيع القيام بهذا، إلا على أساس تَلَقَّيه ذلك الموضوع سلفًا، وبحكم هذه الصلة، يكون العقل مُجَرَّد قُوَّة. هذا هو ما يرومُ الأكويينى الإعراب عنه، إذ يقول إثر أرسطو إن العقل الذى هو عقلٌ فاعل، هو كذلك عقلٌ قادر. العقل الإنسانى ليس تمامًا - أو مطلقًا - مؤسَّسًا ومُكوَّنًا... ليس مبدأ أول: إنه فرضنا *ex hypothesi* [باللاتينية] مُكوَّن. ومن وجهة النظر هذه، هو مبدأ مُشْتَق. العالم ينشأ بالعقل الإنسانى، لكنه لا ينشأ منه؛ فإن للعالم غيرية لا تُسَلَّب. إذن فما يدعوه الأكويينى العقل القادر، ينبغى أن يفهم باعتباره الحد الداخلى للعقل الفاعل، والمُعْرِب عن الدلالة المُتَعَلِّة للإدراك. إنما لكون العقل الإنسانى كذلك عقلاً قادراً، وجوب كون الإدراك واسطة له. لقد أوضحنا أعلاه أن الإدراك غايته العقل، وأنه [الإدراك] بطريقة ما فى خدمته [فى خدمة العقل]. وبوسعنا الآن المزيد من التحديد، بأن نضيف أن الإدراك يعمل كواسطة لعقل - هو "العقل الفاعل" - يجعل للعالم وجودًا، إذ يَتَلَقَّاه [يتلقى العالم] - كـ "معرفة ممكنة" - من الحس المدرك. وبوسعنا أن نضيف أن جميع التمييزات التى يُجريها الأكويينى بين العقل الفاعل والعقل القادر والمبدأ المشتق والنور موضع الإسهام، ليس هدفها تعيين "أجزاء" مختلفة، بل إبراز حقيقة واحدة لا تختلف؛ هى كون العقل الإنسانى محدودًا.

من شأن هذا أن يتيح لنا تحديد دلالة التطابق القصدى بين الإنسان والعالم، برَدّها إلى ما لها من حالة القدرة. الإنسان هو عالمه.. هو يجعل عالمه يوجد، ولكن على أساس قابليّة جذريّة وكليّة. على وجه الدقة، يمكن للإنسان جعل كل شيء يوجد، بأن يصير [هو الإنسان] كلُّ شيء؛ لكن شريطة إمكان تلقّي كل شيء. بالمعنى الضيق على الأتم، ففي الإمكان القول إن الإنسان هو كل شيء لآله ليس شيئاً *l'homme est tout parce qu'il n'est rien*! وبمزيد من التدقيق، هو قصدياً كل شيء، لأنه فعلياً لا شيء *il est intentionnellement tout parce qu'il n'est actuellement rien*. انفتاح فكر الإنسان مُطابق لانفتاح الوجود، ليس لأن الفكر هو مباشرة وفي ذاته كليّة الوجود (وهذا هو ما يُعرّف العقل الإلهي^(١))، بل لأنه - على العكس - ليس هذه الكلية فعلياً... لأنه "نو قدرة على كل شيء" (*possibilitas* *respectu omnium* [باللاتينية]). الأكويني يؤكد سلبية الفكر الإنساني هذه، إذ يكتب قائلاً إن العقل الإنساني "هو الأخير في تدرُّج العقول، والأبعد عن كمال العقل الإلهي".^(٢) لكن إن قارنا الإنسان بكائن لن يكون بقادر على غير الإدراك، فعندئذ يتضح أنه بالتحديد لأن الإنسان (فعلياً) لا شيء، فهو يُمثّل نظاماً بلا قاسم مشترك. وهذا لأن الإنسان يؤسّس كيفية للوجود فائقة، ويجعل عالماً - خاصاً به - يظهر.

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في النفس: الكتاب الثالث. الدرس

السابع *In de Anima, III, 7, n.683*

(٢) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة التاسعة والسبعون. البند الثاني [والأصل اللاتيني

للعبارة الواردة في المتن أعلاه] هو: *est infimus in ordine intellectuum et maxime*

remotus a perfectione divini intellectus [كما ورد في] *S.T. 1 a, q. 79, a. 2*

إذن فإن الفكر الإنسانى مَوْسُومٌ بأنه "محرومٌ من جميع الأشياء التى جُعِلَ لكى يعرفها (*caret omnibus illis rebus quas natus est intelligere*) [باللاتينية]^(١). وبما أن العقل ذو قدرة *possibilitas* [باللاتينية] على كُلِّيةِ الوجود، فلا يوجد فى الفعل أى شىءٍ مُعَيَّن. الفكر الذى يحاول إلقاء نظرةٍ على ذاته، لن يرى سوى عدمٍ خالصٍ يفتقد حدود التعيين الفعلى. إذن فالإنسان لا يمكن أن يوجد كعقلٍ خالص. إنما فى الأساس الحقيقى، يكون تجلّى "نفس" الإنسان كعقل. لكن ذلك ليس فى إمكان تلك النفس، ما لم يجعل العقل - فى سبيل وجوده - واسطةً له إلى العالم من الإدراك وكل ما يتصل به، ومن ثَمَ البدن؛ ممّا جعل الأكوينى يكتب تلك العبارة التى تُلَخِّص علم الإنسان لديه بأجمعه: "النفس فى البدن، كُمُحتَوِيةٍ [إياه] لا كمُحتَوَاةٍ به".^(٢) إذن فقد جُعِلَ الإنسان على هذا النحو الذى وفقًا له لن يوجَد الإنسان فعليًا، إن لم يكن عقلاً.

هذا العقل كقدرةٍ خالصةٍ وكُلِّيةٍ للوجود، يمكن وصفه بأنه امتدادٌ أو انتظار. واقع الأمر هو أن القوة ليست شيئاً منغلَقاً على ذاته، كأنما يكتفى بذاته، إنما القوة بأكملها ممتدة صوب الفعل الذى يحققها، وفيه وَحْدَةٌ نجد القوة ماهيتها. إذن فإن للعقل فاعلية، وعلم الإنسان لدى الأكوينى يُفسَّر بأكمله بما للذات العارفة والراغبة

(١) "المسائل المتنازع عليها": فى النفس. البند الثامن: " النفس لا تملك الفصائل المُتَعَلِّقة مُنْرَجَّة

فيها بالطبيعة، بل إنها [النفس] كائنةٌ بالقوة إزاءها [إزاء الفصائل المُتَعَلِّقة]، كمتلما يكون

لوخٌ طاهر، لم يُسَطَّر عليه شىء". *Non habet anima humana intelligibilis species sibi*

naturaliter inditas, sed est potential ad eas, cum sit tabula rasa in qua nihili est

scriptum [طبق الأصل اللاتينى من] *Q. D. de Anima, a. 8*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثانية والخمسون. البند الأول: *anima enim est*

in corpore ut continens et non contenta [طبق الأصل اللاتينى من] *S.T. 1 a, q. 52, a. 1*.

من فاعلية. بهذا المعنى للفاعلية ينبغى فهم سلبية العقل إزاء ما يتلقاه من مادة، فى العالم الذى ينتمى إليه.. به ينبغى فهم تلك السلبية التى طالما يؤثر التشديد عليها فى مواجهة كل مثالية. الفاعلية التى يتصف بها العقل على هذا النحو، تتيح استبعاد كل تجريبية، بمثلما تتيح تجنب تفسير "شئى" *"une interprétation chosiste"* لـ"اللوحة المظهر" *tabula rasa* [باللاتينية، بمعنى "النفس التى تبدأ استجماع معارفها من جديد"] الذى يذكره الأكويني. ليس الذهن خاضعاً لانتطاع قادم من الخارج - خالصاً - بل إن ما يتلقاه الذهن قد قُدِّمَ إليه سلفاً، حتى إن لم يكن - ما قُدِّمَ إليه ذاك - إلا فى صورة إمكانية. لكن إن كان هذا يستبعد "الخارجية" *l'extrincésisme* [أى المفهوم الذى بمقتضاه لا يتكوّن الوعي إلا بفعل المؤثرات الخارجية]، فإنه بالمثل يستبعد "الفطرية" *innéisme* [أى المفهوم الذى بمقتضاه قد تكوّنت فى الذهن أفكاراً فطرية سابقة على كل اكتساب واختبار].

من يدرس نصوص الأكويني الخاصة بمعرفة النفس ذاتها بذاتها - ما يدعوه الأكويني "المعرفة الاعتيادية - تتكرر ملاقاته لهذه النظرية. على الدوام يؤكد الأكويني أن للعقل كلُّ شئ وأنه كلُّ شئ، ليس كفاعل - فيما يبدو - بل كوجود معتاد *habitu* [باللاتينية]. وهذا على نحو به يمكن للعقل أن يتعرف على كل ما يوهبه من الخارج على أنه له (أى على أنه إياه). على مستوى الوجود المعتاد *habitu* [باللاتينية] - أى على مستوى بنية العقل - يمكن ذكر معرفة سالفة، مباشرة كآتم ما يكون: العقل يمضى من ذاته إلى ذاته دون ملاقاته أى ممّا هو خارجى. لكن هذه المباشرة، لا تُعطى فى الفعل كمجرد إمكان - كوجود معتاد *habitu* [باللاتينية] - بل تتحو إلى الفعالية. إنما لا تبلغ المباشرة الفعالية، إلا بوساطة ممّا هو خارجى؛ وعندئذ ينتبه العقل إلى ذاته.

عليه فما أن نبلغ موضع إثبات الأكويني لوجود الإله، إلا ويخمل بنا إبراز أهمية تلك النظرية في الذات العارفة: العقل لا يعرف وجود الإله، إلا لأنه "موَهَّلٌ للإله" *capax Dei* [باللاتينية]. أما مصدر هذا "التأهل"، فهو الإمكانية الكلية إزاء الوجود؛ التي بها يَعْرِفُ العقل ذاته. إذن ففي الإمكان القول إنه بمعنى ما، لا يكون الإله خارجيًا بالنسبة إلى العقل! العقل يجد الإله في ذاته [في العقل ذاته]. العقل يجعل الإله يبرز من ذاته، لكن بمعنى التلازم الاعتيادي - الذي ذكرته نوا - لا بمعنى الفعالية. بهذا المعنى فإن الإله هو الذات الحقيقية للعقل الإنساني.. هو ما يمتد العقل إليه.. هو ما سيتطابق العقل به. إلا أن هذا مرتبطٌ بكون النفس التي "تغفو"، منتبهةً في نفس الوقت. ضرورة الوساطة - للاستحواذ الكامل على الذات - تعني أن العقل لا يستطيع إلا القيام *actu* [باللاتينية] بطرح ما يكونه هو عادةً *habitu* [باللاتينية]، فيما يتجاوز الذات.. في موضوع يتجاوز سائر الموضوعات. من حيث إن العقل ذو قدرة على كل شيء *possibilitas respectu omnium* [باللاتينية]، فهو امتداد صوب كلِّية الوجود، أي صوب ذاته (بما أن العقل هو قوة كلية الوجود *totem ens* [باللاتينية]). لكن العقل لا يحقق هذه "الرغبة".. لا يلحق بنفسه ولا يكون بالفعل ما هو بالاعتقاد، إلا بالخروج من ذاته وبالمُضَيِّ صوب آخر؛ هو غيره هو ذاته.

هذه الملاحظات التي بالغت في الإلمام السريع بها، كان الهدف منها إيضاح مدى ما تُمثِّله الصلات بين الإله والإنسان من معضلة عسيرة! ينبغي التأكيد - في آنٍ معاً - على أن الإله يُمثِّلُ الذات الحقيقية وعلى أنه - رغم ذلك - هو "الآخر" المطلق، بما أن مجرد الاعتراف به يعنى الخروج من الذات. من حيث إننى لا أغترب في الإله أبداً، فإن ما هو في الحقيقة أنا، لا أسميه "الإله" - واضعاً الذات خارج الذات على نحو وهمي - بما أنني أجد ذاتي فيه على نحو ما،

هو ذلك النحو الأشد حسماً مما في أى كائن - أو موضوع - خاص، وأشد اكتمالاً بما لا يحتمل أية مقارنة. لكن من ناحية أخرى فإننى لا أجعل الذات مطلقة - مؤلّها إياها! - بما أنه لا يوجد تطابق بين الإنسان والإله، أى بما أن الإله يظل "آخر" بما لا يقبل التبديل. خلاصة القول إن التطابق بأى كائن آخر خاص - والضياح في عالم الأشياء - أسر من التطابق بالإله! هنا [فى التطابق بالإله] تكون الغيرية أشد رسوخاً منها هناك [فى التطابق بأى كائن آخر خاص]. والعسير هو بالتحديد الاقتناع بأن الذات الحقيقية توجد بداخل الغيرية المطلقة، وفيها وحدها. لهذا السبب - أى بسبب هذه البنية للعقل الإنسانى - يصعب تجنب الخلط، ويكاد يكون للتصوّف والإلحاد وعبادة البشر قربٌ مخيف!

الإنسان كعقلٍ قادر، لا يأتى صوب كلية الوجود - أى صوب ذاته - إلا بالخروج من ذاته. الامتداد الذى هو أساسى له ويشكّل لحمته، يؤدّى به إلى اعتباره نفسه موضوعاً... يؤدّى به إلى جعله نفسه متساوياً بكلية الوجود المقتّر له أن يلاقيها في ذاته، مباشرةً وبالتلازم. لكن هذا السعى المذرج في بنية العقل، لا يمكن أن يُكلّل بالنجاح: لا يكون العقل عقلاً إنسانياً، ما لم يقرّ باستحالة ما هو مباشر، وينفتح على مجال آخر غير ذلك الذى للفكر. بعبارة أخرى إن ما هو حقيقى على مستوى الوجود الاعتيادى *habitus* [باللاتينية] (أى على مستوى بنية العقل)، لا يمكن أن يتحقّق بشكلٍ مطلق. العقل يمتد من ذاته صوب تمالكه نفسه مباشرةً، لكنه لا يتمالك نفسه بالفعل إلا على نحوٍ فيه وساطة! أى أن فعالية العقل تُمارس على أساس سلبيةٍ أصلية، وعلى هذا الأساس وحده^(١).

(١) ستوجد مثاليةً إن نُقل إلى صعيد المعرفة الفعلية، ما يُذكر عن المعرفة الاعتيادية. عندئذٍ سيمكن التأكيد على أن العقل يستكمل أمله في الهوية، دون أن يلجأ إلى شيءٍ آخر غير

فى الإمكان صياغة نفس الفرضية بأسلوب آخر، دون الإخلال بالمعنى. وهذا بالقول إن الفكر الإنسانى لا يكون فكرًا حقيقياً، إلا إن جعل من نفسه إدراكاً، أى إن مارس فعاليته على أساس أصلى من سلبية متلقية، ومن ثمّ بإقرار "خارجية" غير قابلة للاختزال. ثانيةً ومن جديد، يظهر لنا الإدراك كوساطة ضرورية؛ وكشرط للإمكان، كل فكر إنسانى يستبين على أساس من الإدراك. إذن فإن الإدراك ليس ثانوياً ولا عارضاً... ليس نقطة انطلاق يمكن للمرء تركها خلفه... ليس بلداً قد يمرُّ به المرء، وباستطاعته أن يغادره! الإدراك أساسى، بأدقّ معانى الكلمة.

ما فى العقل الإنسانى من تناء، يتضح من كَوْن العقل الإنسانى مُرغماً على أن يصير إدراكاً، لقد بنتا على مقدرة من فهم هذا التناهى: ليس العقل متناهماً بمعنى أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف به سوى جانب من الوجود، بينما يظل الجانب الآخر من الوجود دائماً مستعصياً على العقل! الإقرار بالتناهى يستحيل أن يُخلّ بالمبدأ الآخر، الذى شدّد الأكوينى على تَمَسُّكه به: العقل هو "ذو قدرة على كل شيء" *possibilis respectu omnium* [باللاتينية]، والإنسان هو (قصدياً) كلية

الفكر، ولن توجد سلبية ولا خارجية *Extériorité*. سيكون الموضوع الجارى التفكير فيه، مطابقاً حقاً للأنا الذى يفكر. وإذ فى أغلب الظن لا يكون الموضوع أبداً كونياً وكلّياً بل دائماً خاصاً، فسيتعين إحكام نظرية وفقاً لها لا يظهر العقل أبداً إلا بشكل مُتَقَطِّع وبنوع من التعاقب. إلا أن تلازم الأنا المَجْعول خاصاً *Le moi particularisé* بالأنا الكلى *Le moi total* (داخلية الموضوع *Intériorité de l'objet*). هو نفسه [هذا التلازم] معقول. عندئذ يقتضى أن يفرض تصور الأفلاطونية المُحدثة للاتيقاق *ProceSSION*. إن كان فى محله ما عرضته توأ [فى المتن أعلاه] من مفهوم الأكوينى، فيجب التأكيد أن مثالية من هذا القبيل ليست إلا هاجساً يقترفه العقل.

الوجود. على أنه ينبغي الحذر البالغ من تفسير شَكْيٍ للتناهي، ينبغي الحذر من وضعيّة مصدرها قراءة على عجل لـ [أعمال إيمانويل] كانت، وبالتالي التأكيد على أن المعرفة الإنسانية لا تتجح إلا في حيزٍ أنطولوجيٍّ [وجوديٍّ] مَقَرَّر... لا تتجح إلا في المجال الضروري لتأسيس العلم والقادر على الإحاطة به، في حين أنها تخفق في المجالات الأخرى، وبخاصّة ذلك الذي تتطلبه الميتافيزيقا. هذه الشكّية لا تُنقِذ التناهي إلا في الظاهر، لأنها لا تُظهر حقاً أن لهذا التناهي ماهيةً مُشتركة مع العقل. ما للعقل من حدٍّ، يظل خارجيّاً عن العقل، كأنه مفروضٌ بقرارٍ مُملّى *diktat* [بالألمانية] لا يستطيع العقل فهمه. واقع الأمر هو أن في مجال العلم - ذلك المجال المنسوب إليه - توصف المعرفة الإنسانية بمصطلحات المذهب المثالي. نُمّت لا يكتشف العقل أيّة "خارجيّة" قابلة للاختزال. والعواقب الميتافيزيقية لمثل هذه "الإبيستمولوجيا" [علم المعرفة]، يحجبها ما يتم فرضه من وجودٍ يقال عنه إنه غير قابلٍ لأن يُعرَف، مثلما يحجب صخرة جليدٌ لن تذيبه حرارة الشمس أبداً.

إذن ففي الداخل ذاته لإمكان كُلٍِّّ وغير جزئيٍّ، ما ينبغي أن يكون من فهمٍ للتناهي. كُنّه التناهي هو أن الصلة بالوجود هي بحيث إن العقل لا يمكنه عقدها، ما لم يشعر بأنه يتم تجاوزه! المعرفة الإنسانية متناهية، لأنها دائماً بحاجةٍ إلى وساطة الإدراك. هذا لا يعني أن المعرفة إدراكية فقط، وإنما يكون ما يُعرَف هو الوجود، مُتَعَقِلاً! ويكون ما يُظْهَر هو معنى الوجود، لا الحضور الفظُّ والمُعْتَم. لكن المعرفة - رغم ذلك - لا تتاح لي إلا بوساطةٍ من الإدراك، داخل سلبيةٍ يستحيل التغلب عليها. قوام التناهي هو في كَوْن الوجود بالنسبة إليّ، دائماً مُسَلِّماً به ومتعالياً وغير قابلٍ للاختزال إلى ما لي أنا من "أنا"! عقلي يكتشف مجالات الوجود جميعاً، لكن في كُلِّ منها يتم تجاوزه. أنا لا آتي إلى نفسي إلا في الغيرية، وأبداً لا أستطيع فهم نفسي كمؤسّسٍ للوجود. بين "كُونِي أفكر" *cogito* [باللاتينية] و"ما

أفكر فيه" *cogitatum* [باللاتينية]، يوجد فرق لا يزول أبداً: أنا هو العالم، لكن العالم ليس تمثلاً لى. ليس قوام التناهى ما سيفرض على العالم - أو على كلية الوجود - من حدٍّ لا يستطيع العقل الإنسانى اجتيازه، إنما فى ذات صلة الإنسان بالعالم - أو بالوجود - يكون انكشاف التناهى: التناهى هو الكيفية - ذاتها - التى تكون عليها هذه الصلة، أظننى قمت بتعريف هذه الصلة فى أوجز عبارة، إذ أسلفت قولى إن التناهى يكشف كَوْن الوجود مُسَلِّماً به. إنما على هذا النحو أردت تبيان الوجود، لأن العقل الإنسانى - على الدوام - يتخذ من الإدراك واسطته. والمهم الآن هو التأكيد على أنه فى عرف الأكوينى، يكون التلقى هو بالفعل السمة المميزة للإدراك.

ثانياً: الوجود المُدْرَك *Esse sensibile* [باللاتينية]: الإدراك الإنسانى

لدى الأكوينى يتم تعريف الإدراك بالسلبية! المعنى هو "قوة سلبية قابلة لأن يجرى فيها تحوّل، بفعل موضوع خارجيّ مُدْرَك".^(١) وفى الفعل يكون الإدراك تَغْيِيراً. لكن توجد فعالية للقوة المُدْرَكَة: على سبيل المثال فليس الإبصار مجرد إحساس بدنى، إن له كذلك سبباً هو قدرة النفس. إذن فإن الإدراك سلبى وفَعَال، فى آنٍ معاً. وقد سعى بعض شراح الأكوينى إلى التوفيق بين وجهتى النظر هاتين، بالتمييز بين لحظتين متتاليتين فى المعرفة الإدراكية: لحظة سلبية، فيها يكون الإدراك مُبْلَغاً بالموضوع الخارجى أو موضع تقريره، ولحظة فعالة - تُشكّل فعل المعرفة الإدراكية ذاته - فيها تكون القوة المُبْلَغَة موضع تقريرها هى ذاتها

(١) خاتمة "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثامنة والسبعون. البند الثالث. S.T. 1a, q.

لذاتها. هذا التمييز بين لحظتين متتاليتين، لم يَقم به الأكويني قط، وقد يكون من مخاطر مثل هذا المفهوم، تحريف فهمنا للتلقى ولسلبية الإدراك. عليه فمن المهم الفهم الجيد لما بشأنه يمكن أن يقال عن الإدراك، إنه سلبي وفعال في آنٍ معاً.

عندما يدرس الأكويني طبيعة سلبية الإدراك هذه، يسترعى الانتباه إلى وجود نوعين من التغيير - أو التعديل والتبديل - يتم التحقق منهما في الإدراك، ولا تكون الصلات بين أحدهما والآخر وفقاً للتتابع الزمني على الإطلاق، بل في سياق أنطولوجي [وجودي]. يكتب الأكويني قائلاً إنه "يوجد نوعان من التعديل *immutatio* [باللاتينية]، أحدهما طبيعي *naturalis* [باللاتينية] والآخر روحي *spiritualis* [باللاتينية]. التعديل الطبيعي هو ذلك الذي فيه يكون شكل ما يُسبَّب التغيير (*forma immutatis* [باللاتينية]) موضع التلقى في الوجود المتغير، وفقاً للكيفية الطبيعية لوجوده *secundum esse naturale* [باللاتينية]، مثلما السخونة في الشيء الجاري تسخينه. والتعديل الروحي هو الذي فيه يكون الشكل موضع تلقٍّ، وفقاً للكيفية الروحية لوجوده *secundum esse spirituale* [باللاتينية]، وعلى هذا النحو شكّل اللون في حدّقة العين؛ التي لا تكتسب لوناً عند إبلاغها بشكل الجرم المملوء. لكن لعملية الإدراك، يكون اللازم هو التعديل الروحي، وبه ينتج الشكل القصدي للموضوع المدرك (*per quam intention formae sensibilis fiat* [باللاتينية]) في عضو الإدراك [العين في المثال السابق]. إن كان التعديل الطبيعي يكفي وحده لنشوء الإدراك، لكان الإدراك من نصيب جميع الأجرام الطبيعية، متى تعرّضت لتغيير^(١).

(١) المصدر السابق [المذكور في الهامش السابق مباشرة] عنه *Ibid*.

من المهم الإيضاح الدقيق لبعض التعبيرات المُستخدمة في هذا النص. التعديل المادى أو الطبيعى *immutatio naturalis* [باللاتينية] يعنى ظاهرة واضحة إلى حد كبير: هو بصمة الختم في الشمع الرخو، وحدثت السخونة في الجُرم الجارى تسخينه. أما الظاهرة المُسمّاة بالتعديل الروحى، فهي أشد استعصاء على الفهم! عندما أرى وردة، يوجد بى شىء متغيّر، لكن التغيّر ليس هو ذاته ذلك الذى للتعديل الطبيعى الوردية . الوردية تُبصرها عيني - أى أنا - لكن عيني لا تُصير هي الوردية. تظل عيني هي ذاتها، صائرة (نسبياً) غيرها هي ذاتها، أى "مبصرة وردة". إبصار الوردية هو استشعارى ذاتى كمتصرّف فى كونى أنا ذاتى، فى اللحظة التى أمتلك فيها زهرة - لا تتوقف عن أن تكون زهرة - كمكوّنة جزءاً من وجودى. فى آنٍ معاً هناك امتلاك للذات وامتلاك لآخر غير الذات (وعلى العكس فإن الشمع - الذى ذكرته أعلاه - لا يملك بصمة الختم، إلا إن توقف عن امتلاك شكله الأول).

إنّ فالتعبير الذى نصه "وفقاً للبنية الروحانية للوجود" *secundum esse spirituale* [باللاتينية]، يعنى ذلك النحو الذى به توجد - فى أنا - الوردية التى أبصرها: هي لا توجد باعتبارها الوردية التى ساقطتها، ورغم ذلك فهي نفس الوردية. النص المذكور يمتد بهذه الفكرة، إذ يذكر "شكلاً قصدياً للموضوع المُدرَك" *intention formae sensibilis* [باللاتينية]: إنه ما أصبح عليه بنهاية التعديل الروحى. الكيفية التى تكون عندئذٍ لوجودى (نسبياً)، هي نفسها التى لوجود الموضوع الذى عرفته. هي كذلك لأن هذا الموضوع قصديّ، أى هي صلة بغيره.. تجاوز صوب غيره.

بما أن هذا قد تم إيضاحه بدقة، فعندئذٍ ينبغي ذكر ما ينبئ بالإدراك: إنه التعديل الروحي. أمّا ما يدعوه الأكويني التعديل المادى أو الطبيعى، فإنه ما يجرى فى عضو الإدراك: شبكية العين والأعصاب والمخ، كلها يتم فيها "تغيير"؛ إذ تعدّل بفعل الموضوع الجارى إبصاره، لكن عضو الإبصار بما فيه، ليس الذى يبصر ويدرك! إنما الذى يبصر الوردية - ويستشّق عبيرها - هو أنا.

عندئذٍ نفهم بأى معنى يمكن القول إن الإدراك هو فى آنٍ معاً سلبية وفعالية. الإبصار ليس مجرد "إحساس" بدنى، لكن قدرة النفس هى السبب فيه. هذا يعنى أنتنى لا أدرك إلا إذا أعطيت ما أدركه. لكن ليست حالة التعديل الطبيعى وحدها هى الإدراك، بل يلزم الانتقال من القدرة إلى "فعل الاضطلاع بالإدراك". والآن فإن قمنا بتحليل شروط إمكان هذا الانتقال من القدرة إلى الفعل، سيمكننا أن نلاحظ ما يعنيه من أنه يوجد - فى الوعي بالذات - وعى بوجود آخر غير الذات. واقع الأمر هو أن أول ما يتطلبه الوعي الإدراكى، هو أن يكون وعياً بالذات. من الجلى أننا نبصر ما نبصره وندرك ما ندركه، وبحكم هذا فإننا بالمثل ندرك ما نحن آخذون فى إدراكه. هذا الإدراك الثانى لا يمكن أن يكون مصدره "ذاك" الذى أدركه، وهذا بالتحديد لأن "ذاك" الذى أدركه، يجرى إدراكه باعتباره آخر غيرى، وبهذا الشرط وحده أدركه. الموضوع هو بطبيعته غيابٌ للذات.. هو الذى فيه تضيع الذات وتستوعب، ولكنه كذلك يُعلن هذا الغياب ويظهره؛ ومن ثمّ يكشف الذات التى ليس هو إياها، ذلك أن أيّاً من الموضوعات التى يجرى إدراكها كموضوعات لفعل المعرفة، هو فعلٌ تقوم به الذات، بقدر ما أستمع الموضوع كخذٌ أقصى لفعل، أستمع أنتنى أكون: أدرك حياتى بما فيها من جريان فى فعل الإدراك، وألحق بها. فى الإدراك أتفق وحياتى.

أدرك أننى أدرك، وعلى الأثر أدرك أننى آخذٌ فى الإدراك. ليس الموضوع لدى موضوعاً، إلا من حيث إنه الحد الأقصى لفعلى. وهذا الفعل يكشفنى لى أنا ذاتى، كموضوع. لكن ينبغى أن نضيف أنه لكى يكون الأمر على هذا النحو حقاً، فمن الضروري إدراك فعلى باعتباره متميزاً عن موضوعه! ورغم ذلك فإن تأكيد وجود مسافة بين الموضوع وما لهذا الموضوع من ذات، لا يعنى أن من الممكن استعادة التمالك لفعل الذات... استعادة تمالكه فى ذاته، أى تمالكه خالصاً، بمعزل عن موضوعه. أبداً ليس فى الإمكان فصل الفعل عما لموضوعه من ذات، لكن فى الإمكان تمييزه... فى الإمكان - نوعاً ما - معاودة الصعود إليه، انطلاقاً مما ليس هو إياه، أى مما له كموضوع.

لو لم يكن الأمر على هذا النحو، لما وُجدت معرفة إدراكية. لكى نخبر ما ندركه، يفترض - فى الحد الأدنى - إدراكنا لأنفسنا كمختلفين عن الموضوع الجارى إدراكه، أى يفترض أننا نستشعر أنفسنا كآخرين غير الموضوع، لا مستوعبين فيه تماماً. ينبغى لنا أن ندرك أنفسنا كمتجاوزين للموضوع.

على نحو ما، يمكن القول إن فعل الإدراك هو لموضوعه مثلما يكون الواحد للكثير. ما من شك كبير فى أن هذا الفعل فى لحظتها، يستوعب بأكمله فى الموضوع الذى يكون موضع إدراكه. لكن الفعل - رغم ذلك - يتجاوز موضوعه ذلك، وهذا باعتبار أن فعل الإدراك قدرة على إدراك كل موضوع آخر. إبصار الأسود أو الأحمر أو الأبيض، هو الإبصار فى جميع الأحوال. لا يوجد فى هذا الفعل اختلاف، إلا من حيث لون الشيء الذى هو موضوع الإدراك: الأسود أو الأحمر أو الأبيض. وإنما هو بالتحديد من حيث إننى أعى أن ما أبصره - من موضوع - هو أسود اللون أو أحمره أو أبيضه، يمكن على حد سواء أن يكون ذا

لونٍ آخر، أصفر أو أخضر أو أزرق.. أقول إننى من حيث وعي بهذا، أعى الفارق بين فعل الإبصار و"ما هو أحمر" أو "ما هو أسود" أو "ما هو أبيض". لا يكفى على الإطلاق أن يشتمل ما أستطيع إبطاره، على ما أبصره فى واقع الأمر. ما من موضوع على الإطلاق، يستهلك ما لدى من قدرة على فعل الإدراك! باستطاعتى أن أدرك من الموضوعات عددًا لا نهاية له، وعلى العكس فلا يوجد لدى ما أدركه - من موضوعات - إلا إن كنت أدركه. كل الموضوعات رهن استلزام إبطارى إياها، لكن أيًا منها لا يفرض نفسه - كمطلق - على كونه موضع إبطارى. ليس أى منها متفقًا بالإبصار ذاته.

إذن فالوعى الإدراكى يتطلب وعيًا بعدم اتفاق الذات بالموضوع، وهو وعى يكشف عن تعالى الفعل عن موضوعه. دائمًا يتجاوز الفعل كلَّية الموضوعات ، لأن فيما يتجاوز ما تجرى رؤيته، يوجد دائمًا "المرئى". دائمًا أدرك أنا موضوعًا ما، وليس ما أدركه من موضوع، إلا نموذجًا لوضع قدرتى على الإدراك موضع التنفيذ. دائمًا تتوفّر لفعلى قوة احتياطية، بها يمكنه أن يتخذ من موضوع آخر موضعًا لتنفيذه. فعلى هو ما يتيح للأنا المدرك أن يعي وجوده الكلى - القادر على الحصول على جميع الموضوعات على حدّ سواء - فى نفس الوقت الذى يكون فيه مستوعبًا فى فعلٍ لحظىٍ بحكم موضوع بعينه.

إذن، يمكن القول إنه لن يوجد لى أى موضوع - أى لن تكون لى أية معرفة إدراكية - ما لم أكن أشعر بنفسى منفصلاً بمعنى ما عن الفعل الذى أستوعب فيه، أى ما لم أكن متجاوزًا إياه، صوب ما لى من قدرة على أن "أكون آخذًا فى إدراك" شىء آخر. هذا الوعى بالذات كـ "قدرة على الاضطلاع بإدراك" شىء آخر - المتاح فى الوعى بذلك الفعل، الذى هو الإدراك - يبدو ملتصقًا حدًا أقصى له. أنا

واعٍ بإبصارى، وليس بإبصار الأسود أو الأحمر فقط. على هذا النحو أمتدّ أنا صوب استعادة تمالك إبصارٍ لا يعود "إبصار هذا أو ذاك من الأشياء"، بل إبصار خالص مجرد. هذا الإبصار الخالص سيكون فى الحقيقة "إبصار ما أقوم به من فعل الإبصار"!! عندئذٍ أمتدّ أنا صوب استعادة تمالك ما يجعل جميع الأشكال المُدرَكة توجد لى، وصوب اتخاذ موضوعٍ ممّا يجعل جميع الأشكال المُدرَكة توجد لى.. أمتدّ صوب جعل ما يُشكّل موضوع إدراكى، ينبثق بداخلى؛ وكأن من الممكن بلوغ القوة الإدراكية فى كليتها وفى هويتها الخالصة من أى موضوع بعينه. لا شك أن ما يتعلّق به الأمر، ليس إلا حدًّا خياليًّا. وهذا لأن القدرة الإدراكية لا يمكن أن تتخذ من ذاتها موضوعًا خالصًا، باستقلالٍ عن أى موضوعٍ خاصٍّ ومُعَيَّن. وكذلك لأن فعل الإدراك لا يمكن نشوؤه، إلا بمناسبةٍ ما يقوم به آخر - غيرى - من عملٍ فىّ أنا، أو بالأحرى بوساطة من هذا الذى يقوم به آخر غيرى. على الدوام تفترض المعرفة الإدراكية - سلفًا - "آخر" غير الذات، وعلى الدوام توجد المعرفة الإدراكية فى سلبيةٍ غير قابلةٍ للاختزال، إنما نحو هذه السلبية، ينبغى التحول الآن بالمناقشة.

إن كنّا ندرك أننا ندرك، فنحن لا ندرك هذا الإدراك - الثانى! - إلا إن وُجد وعى بالذات، أى إلا إن وجد وعى بذاتٍ تتمالك ذاتها فيما تقوم به من فعل الإدراك، كمتجاوزةٍ هذا الفعل إلى ما لا نهاية؛ أى كقدرةٍ كليةٍ على الإدراك. لكننا أبدًا لا نستطيع الانكفاء على ذاتنا لكى نلاقى فى ذاتنا فعل الإدراك خالصًا، كتناهٍ لما هو ممكن من إدراك. أبدًا لا نستطيع إدراك أنفسنا - كمدركين - إلا بإدراكنا شيئًا ما، فى فعلٍ إدراكى. إذن فالمعرفة الإدراكية لا تنتج إلا بوساطةٍ من عملٍ فىّ، لآخر غيرى أنا. هذا ما يبينه النص المُقتطف أعلاه - من "المجموعة اللاهوتية" - فى تعرّضه لمفهوم تعديل الإدراك. لن أدرك شيئًا بالفعل

ما لم أكن "منطبعاً" بموضوع ما. ينبغي أن يوجد "اتصال" بين الموضوع وبينى، ولكن هذا الاتصال لا يكفي للعمل على أن توجد معرفة، إنما ينبغي أن يوجد "تعايش" بينى وبين الآخر الذى هو غيرى! فعل اللمس هو الانطباع بأننى ألمس ذاك.. ذاك الذى يتعايش مع يدي. الاتصال هو دائماً اتصال بما هو "ذاك". أنا أدرك وجود "ذاك"، حين يطبعنى بانطباع ويكون على اتصال بيدي، لو لم يكن الأمر على هذا النحو، لما وجدت معرفة. وهذا لأن "ذاك" ما كان ليوجد لى باعتباره "ذاك"... ما كان ليوجد لى كمجرد جزء لا يتجزأ مما لى أنا من "أنا" من الضروري لمعرفة الآخر - الذى هو غيرى - معرفة إدراكية، أن يوجد الوعى بالاختلاف بين الآخر وتلك الحقيقة ذاتها... حقيقة أنه يطبعنى بانطباع. بعبارة أخرى، ينبغي لى أن أعى وجود الآخر خارجى أنا. كما سلف القول إننا لم نكن ندرك، ما لم نكن واعين بوجود أنفس - هى "أنا" - أخذة فى الإدراك، فبالمثل ينبغي لنا الآن القول إننا لم نكن ندرك، ما لم نكن واعين بآخر هو آخذ فى طبعنا بانطباعات. ينبغي لى أن أعى وجود شيء آخر غيرى أنا. ليس الإدراك خبرة بالآخر إلا لأنه خبرة بوجود الآخر. حقيقة أن لى إدراكاً - تلك الحقيقة ذاتها - نتاح لى باعتبارها تكشف لى خارج نفسى شيئاً يوجد وتوجد له صفة، هى أنه ذاك الذى يطبعنى بانطباع.

إذن فى المعرفة الإدراكية، أستشعر نفسى كمثاثر بموضوع ذا وجود فيما هو خارجى أنا. التعديل الذى يجرى فى والذى أنا واع به، ليس بالتأكيد دمجاً بداخلى لجزم مختلف عنى، بل هو تعديل لوجودى، غير أن هذا التعديل الروحى *immutatio spiritualis* [باللاتينية]، هو كذلك كيفية للوجود القصدى *esse intentionale* [باللاتينية]: تمالكى لنفسى إذ يجرى فى التعديل، هو تمالكى لنفسى إذ يعدل فى ذاك الذى يجرى فى التعديل.

سيقول الأكوييني إن الإدراك يعرّف المُدرَك "بالشروط المادية" *sub conditionibus materialibus* [باللاتينية]. ما يتاح للإدراك هو "ذاك"، هنا والآن. لفهم أهمية هذا البيان ينبغي لنا أن نتجنب الفصل بين العقل والإدراك، وأن نتذكر أن المعرفة الإدراكية ليست إلا لحظةً (ذهنية) من لحظات المعرفة. الأساس الإدراكي الزماني/المكاني الذي عليه تستبين كل معرفة، يعنى أن الموضوع المعروف يتاح دائماً كشيءٍ مصدره الخارج... يعنى أن مثول المعرفة لا يكون كلياً أبداً، وأن الهوية القصدية - للذات وللوضوع - تتطوى دائماً على غيرية لا تقبل الاختزال. لذا فإن "الفيلسوف [أرسطو] مُحقٌّ في قوله إن المعرفة تتشأ جزئياً من الداخل وجزئياً من الخارج".^(١) كما لاحظ الأكوييني.

كيف تتجلى - على نحوٍ أدق - هذه الغيرية التي تكشف ما للمعرفة الإنسانية من قابليةٍ أساسيةٍ للتلقى؟ إنها ما يدل عليه نفسُ تعريفٍ ما للعقل من موضوعٍ خاصٍ به: "الماهية جوهر ما هو مدرَك" *quidditas rei sensibilis* [باللاتينية]. هذا التعريف يبين بالتام أن معرفتنا تمتد صوب تلازم، فيه يلاقي العقل موضوعاته داخل ذاته. لكن نفس التعريف يعنى أن هذه النزعة إلى التلازم، محتومٌ دائماً أن تخفق! تمالك ماهية *quidditas* [باللاتينية] الموضوع، هو جعله يوجد كمتعقل. على هذا النحو يمارس العقل مهمته، وهى الامتداد صوب ما هو كلي. العقل يسبغ كيفية فريدة للوجود على جميع الموضوعات القابلة لتلك الكيفية، التي هى ما أعيش فيه؛ بحكم معرفتى هذا الموضوع وذاك. العقل يستجمع صوبه حيزاً أنطولوجياً [وجودياً] بأكمله. لا يدهشنا ما تجلّى على طول تاريخ الفلسفة من جهد متواصل، لاختزال الوجود إلى الماهية؛ فإنما كان ما تواصل من جهدٍ ومن

(١) "المسائل المتنازع عليها": فى الحقيقة. المسألة العاشرة. البند السادس Q. D. de Veritate. q. 10, a. 6.

سعى، في اتساق تام بفعالية العقل الذي ينشُد تساويه بكلية الوجود.. ينشد ملاقات كل شيء في نوع من ماضٍ متلازم (ماضٍ أبدى، في التذكُّر يصير حاضراً). إذن فالقول إن موضوع المعرفة هو الماهية *quidditas* [باللاتينية]، هو أولاً التأكيد على أن العقل هو حقاً الذي يعرف؛ وأن تحقُّقه ليس - بسلبية - راجعاً إلى الإدراك.

على أن الماهية المُشتملة بداخل العقل، هي تلك الماهية "الموجودة في مادة" *in materia existens* [باللاتينية]. هذه الماهية، مصدرها - هي الأخرى - من خارج العقل. العقل يلح أفقاً لن يستطيع التساوى به أبداً، بما أنه أفق الخصوصية. والإنسان يواجه مشكلة الكلِّ والخاص، الحاصل أنهما مختلفان أحدهما عن الآخر، في نفس الوقت الذي يشهد تطابقهما! الأكويني يكتب - في "المجموعة اللاهوتية" - قائلاً إنه "لكي يفهم العقل الفاعل موضوعه هو، فمن الضروري أن يلتفت صوب الصورة؛ كي يعتد بالماهية الكلية باعتبارها موجودة فيما هو خاص".^(١) وليتضح - عن طريق التحليل - أن الصلة بين الكلّي والخاص، هي نفسها تلك التي بين العقل والإدراك. على نحو ما سعيتُ أنا إلى تعريف هذه الصلة، فليس الكلّي والخاص متطابقين، ولا خارجيّين الواحد منهما بالنسبة إلى الآخر: العقل يتمالك الكلّي بداخل العقل ذاته، وإن كان - في نفس هذا التداخل - يخرج من ذاته. الأكويني يكتب قائلاً إن "العقل يعرف الماهية المُعَيَّنة - يعرف 'ما يكون' مباشرة - إذ يتَّسع بذاته. ويعرف ما هو خاص، بنوع من التفكير، [يعرفه] بتجاوزه ذاته، وبارتداده إلى ما يجاوز ذاته؛ بحكم رجوعه إلى الصور التي منها يستخلص الفصائل المُتَعَلِّقة".^(٢)

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الرابعة والثمانون. البند السابع 7. *S.T. 1 a, q. 84, a. 7*.

(٢) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في النفس: المُطالعة الثامنة *In de Anima, Lect. 8*.

على أن هذين التحركين اللذين هما اتساع العقل بذاته والتفكير في الصورة، يتواكبان بالتبادل. ليسا هما إلا خطوتين في مسيرة واحدة. العقل لا يأتي إلى ذاته إلا بجعله غيره يأتي إليه، ويكتمل بخضوعه لما يجري عليه من تجاوز، لا بأى غيره. ليست العودة إلى ما هو خاص، خطوة ثانوية أو اختيارية! إنما هي متضمنة في نفس المعرفة بما هو كلى، بما أن العودة إلى الخاص هي شرط إمكان المعرفة بالكلى. العقل لا يستطيع التحرر من الخاص، كأنما من شيء ليس أساسيًا. إذا ما ترك العقل وما حققه له اتساعه بذاته، فإنه يشهد انبعاث أفق لا يمكنه بلوغه، العقل لا يمكنه - في ذاته وبذاته - أن يكون حضورًا كليًا. في حركة العقل نفسها - في امتداده صوب الوحدة بالوجود الكلى *ens universalis* [باللاتينية] - تراوده رغبة سرية في كيفية أخرى للمعرفة، هي رغبة في حضور لا يمكنه ضمانه! مشكلة الحب متضمنة سلفًا في إشكالية المعرفة.

العقل انفتاح كامل، هو يستهدف اللا متناهي، ويريد معاودة تمالك ما هو كلى.. تمالك ماهية كل وجود، التى ستكون الوجود من حيث هو. لكن العقل لا يتمالك شيئًا إلا فيما هو موضع الإدراك.. لا يتمالك شيئًا متناهيًا ومحدودًا ومقررًا. على هذا النحو يلتقى الإنسان بالواقع المتناهي في فضاء مفتوح على أفق لا متناه. وهذا ذاته يزيد من حدة ترسيم حدود ما للإنسان من نهائية، الإنسان هو هذا ولا شيء آخر، مطلقًا وللغاية.

الفصل الرابع

الإنسان والوجود

إن ما قمتُ به - حتى الآن - من تبيينٍ للمبادئ الكبرى لعلم الإنسان لدى الأكويني، ساقنى إلى القيام بتعريفٍ ما يَتَّبِعُهُ الأكويني من صلاتٍ بين العقل والإدراك، تعريفاً يغلب عليه تثبيت التوازن. الصلات يصحُّ إجمالها بالقول إن الإدراك يكون بمثابة وساطةٍ للعقل، وهى وساطةٌ ينبغي أن تُفهم بأدق معانيها: ما يقوم به العقل للإدراك من وساطة، ليس "شيئاً ما"! ليست هذه الوساطة مقدرةً منعزلة قد توجد فى ذاتها بجوار العقل وينبغى أن يركن العقل إليها كى يبذل قواه، فكُون الوساطة على هذا النحو، يعنى أنها خارجية بالنسبة إلى ذلك الذى تقوم له بدورها ذاك. لكن العقل يمضى من ذاته إلى ذاته دون أن يخرج من ذاته، ورغم ذلك يُتَمَّ عَمَلُهُ بالوساطة. إذن فى ذاته يلقى العقلُ الغيرية وينبغى أن يتغلب عليها. هذه الغيرية إن كانت داخلية، فهى ليست مثل شىءٍ داخل شىءٍ آخر. إنما لا تكون هى إلا حدّاً: الإدراك هو ما يَفْعَلُهُ يستحيل على العقل الاتساع كعقلٍ خالص، لأن العقل فى ذاته متناهٍ ومحدود.

وفى تحليلي لتناهي العقل، أوضحتُ أن الأكويني يفهم هذا التناهى، بمعنى عدم إمكان العقل الإنسانى أن يكون مؤسساً بالمعنى الدقيق للكلمة. وهذا لأن العقل محدود. فى مُضَيِّ العقل من ذاته إلى ذاته - أى فى استكمال ما هيته كعقل - يبعث

هو عالِمًا. غير أن هذا البعث ينطوي على افتراضٍ سالف، هو افتراضُ أن تمالك العالم يكون باعتبار العالم متعالياً، أو إن شئنا باعتبارهُ مؤسساً باستقلالٍ عن العقل، و"خارجاً" عنه. العقل من حيث هو، عقلٌ فاعل. لكن من حيث إن العقل متناهٍ ومحدود - أى يُتِمُّ عَمَلَهُ بوساطة من الإدراك - فإنه يتضح كعقلٍ قادر. المقدرة التى تضع حدًا للعقل (وهى الإدراك) - إذ تتيح له اكتماله - هى كذلك تلك التى بها يبذل العقل قواه، كمؤسسٍ - نسبياً - لعالمٍ يتجاوز هذا العقل. لأن العقل بحاجة إلى تدخل الإدراك، فهو لا يمضى من ذاته إلى ذاته إلا ماراً بوجودٍ لا يؤسسه هو. إنما الوجود هو الذى يؤسس فعالية العقل، وعليه فإن العقل لا يستطيع تجنب كونه - فى فعله ذاته - محالاً دون انقطاع إلى الوجود، المتعالى عن العقل على الدوام. العقل لا يستطيع الاكتفاء بما ينبعث فيه من عالمٍ متعقل، متلازم بفعله هو كعقل. لكن سلفاً يكون العالم متخذاً من العقل موقعاً فى أفق الوجود، ذلك الوجود المُنتج للعالم أن يكون - من حيث إنه عالم - فى متناول العقل. على هذا النحو يستدعى علم الإنسان - كشرطٍ لإمكان تأسيسه - علماً للوجود، هو المؤسس - على نحو نهائى - لكلٍ من العقل والعالم.

تلك التحليلات جميعاً، قد كثفها الأكويني فى موضوع جعل منه ما تُختصُّ به المعرفة الإنسانية. هذا الموضوع هو "ماهية الأشياء المُدرَكة" *quidditas rei sensibilis* [باللاتينية، أى أن المعرفة الإنسانية - فى عرف الأكويني - تُختصُّ بماهية الأشياء المُدرَكة]. فى سعى العقل إلى ما هو كَلِّى *universalissimum* [باللاتينية] وامتداده صوبه، ينبغى له دائماً أن يتحول صوب الخاص والمُفْرَد... أن يخضع لما هو متناهٍ، فى حين أن مداه هو حتماً لا متناهٍ! هذا فيه دلالةٌ أخرى على تناهى العقل: إنما يُحتَفَظُ لِلإله وحده بالقدرة على أن يبعث من ذاته الكَلِّى المُطلق... الكَلِّى المتطابق بكلية الوجود، بمثابة الذات العارفة لذاتها.

هذه الملاحظات تدعونا إلى أن نستكمل الآن ما ذكرناه بشأن الصلات بين الإدراك والعقل، ساعين إلى إظهار ما تنطوي عليه فاعلية هذه الصلات. من ثم فإن علينا بحث الخطوات التي وفقاً لها تنشئ هاتان "القدرتان" معرفة، والاستدلال على الإمكانات المتاحة للمعرفة بناءً على معرفة ماهية الأشياء المُدركة *quidditas rei sensibilis* [باللاتينية]، أو إن شئنا التعبير بأسلوب أكثر تقليدية، ينبغي لنا التساؤل عما إن كانت تتاح لنا إمكانية معرفة ميتافيزيقية، بناءً على معرفة الموضوع الذي خصَّ به الأكويني العقل؟

أولاً: الميتافيزيقا في الوجود الإنساني

في القراءة التي أقوم بها - في هذا المقام - لفكر الأكويني، ليس المقصود إثبات إمكانية هذه المعرفة الميتافيزيقية. في عرف الأكويني أن هذه الإمكانية متاحة، متى جرى الإقرار للإنسان بوجود عقلٍ تنطوي عليه "نفسه" *la présence d'une raison impliquée dans son anima* [والكلمة الأخيرة - المسطورة بحروف مائلة - هي باللاتينية كمثلما سبق بانتظام]. واقع الأمر هو أن هذا العقل - بحكم تعريفه - مؤسَّسٌ للتَّعَقُّل، وامتدادٌ صوب تطابق الذات بالذات؛ ممَّا يعنى امتداداً صوب تمالك الوجود الكلي. الأكويني لا يوضح كيفية إمكان موقف العقل هذا، بل يفترضه سلفاً. وعلى حد علمي، لا يحدث أبداً أن يطرح الأكويني للبحث كَوْنُ التَّعَقُّل صحيحاً أو غير صحيح. في عرف الأكويني أن العقل إمكانية للوجود، ومن ثم تكون المعرفة الميتافيزيقية ممكنة؛ على أن يُستوضح - كما يجب - كلُّ من حدودها ومعناها.

قبل التعرض لهذه المسألة، يبدو لي بُعد ضرورياً التدقيق في بعض الإيضاحات بشأن الوضع المخصص لدى الإنسان للميتافيزيقا، وبشأن صلات الإنسان بالميتافيزيقا. وهذا من منظور هو ذاته الذى للأكويني.

لا يفوتنا أن الصلات بين العقل والإدراك على نحو ما بينها الأكويني، مناظرة تماماً للصلات التى يؤسسها - من جهة أخرى - بين النفس والبدن. بمزيد من الدقة يجدر القول إن هاتين الكيفيتين للصلات ليستا متناظرتين فحسب، بل متساويتين فى تبعيتهما. نظرية المعرفة كما يعرضها الأكويني، هى النظرية الوحيدة الممكن تصورها بشأن إنسان يتم تعريفه كـ "مكون جوهري" *Composé substantiel* من نفس وبدن^(١). لكى يتمتع الإنسان - الجارى تعريفه على هذا النحو - بالمعرفة، ينبغى له بالضرورة أن يكون عقلاً وسانطه الإدراك. ومن ثم يمكن رصد البيانات التالية: "المعرفة ÷ الإنسان = العقل ÷ النفس = الإدراك ÷ البدن".

لم يفتنا أنه فى كل من تلك الكسور، يُمثل المقام مجموعاً لا يُمثل البسط بالنسبة إليه إلا جزءاً أو معلماً. ليس الإنسان معرفة فحسب، وللنفس قدرات أخرى بخلاف التفكير العقلى، والبدن لا يعبر عن ذاته فى الإدراك وحده.

من ناحية أخرى (وهذه الملاحظة الثانية أهم)، فإن كان شديد الاستحالة وضع العقل والإدراك بمعزل عن أحدهما الآخر (كما لو أمكن أن يوجد فى الإنسان عقل ليس إلا عقلاً، وإدراك ليس إلا إدراكاً)، فبنفس الشدة يستحيل وضع النفس والبدن بمعزل عن أحدهما الآخر، علم الإنسان لدى الأكويني، يعارض - معارضةً باتّة - كل "تشيبي" *toute réification* للنفس والبدن. وهذا رغم المُنزلق الذى يمكن أن تجذبنا إليه اللغة، ورغم الإغراء الناتج عن عاداتنا "الثوية" [المذهب

(١) المجموعة اللاهوتية: الجزء الأول. المسألة السادسة والسبعون S.T. Ia, q. 76.

القائل بأن الإنسان ذو بدنٍ ونفسٍ منفصلين]، أو ذلك الذى لنوعٍ من "ملانكيّة" [أى اعتقاد المرء أنه قادرٌ على التجرّد ممّا هو جسديّ]. "النفس" و"البدن" ليسا واقعين، بل كلمتان لا معنى لأىٍ منهما إلا للدلالة على وجهة نظرٍ معنويةٍ مختلفة عن تلك التى للأخرى، ومساويةٌ لها فى إمكانها. هى وجهة نظرٍ إلى الواقع الوحيد الملموس، الذى هو الإنسان الحى. مثل الأمر بهذا الشأن مثله بشأن المعرفة: لا توجد معرفةٌ إدراكيةٌ ومعرفةٌ عقليةٌ، بل معرفةٌ إنسانيةٌ تكتمل بعقلٍ يكون الإدراك وساطتَه، أو بإدراكٍ يكون بالعقل تحقُّقه. إذن فبمثلما ينبغى أن يُعرَف الإدراك كوساطةٍ للعقل - أى كشرطٍ إمكانٍ له، وكحدّ - ينبغى أن يُفهم أن البدن هو ما تكون به النفس الإنسانية إنسانيةً، وما بفعله - فى نفس الوقت - تكون النفس محدودة.

أخيراً، فبين العقل والإدراك من جهةٍ والنفس والبدن من جهةٍ أخرى، يتجلى نفس نظام المسيرة، فلكى يكون العقل ما هو، عليه أن يجعل الإدراك ينبعث! ولكى تكون النفس ما هى، فعليها أن تجعل البدن ينبعث! الإدراك هو فى العقل بمثابة ما يحدّه وما يتيح له المجيء إلى ذاته، وبالمثل فالبدن هو فى النفس بمثابة ما يحدّها وما يتيح لها استكمال ماهيتها كنفسٍ إنسانية، ما الإدراك إلا نوعٌ من كيفيةٍ للعقل، والعكس بالعكس. وبالمثل بشأن النفس والبدن: البدن كيفيةٌ للنفس... كيفيةٌ بفعلها تكون النفس نفساً إنسانية. وهذا البدن، تجعل منه النفس بدنًا إنسانيًا غير قابلٍ للاختزال إلى أىٍ من الأبدان الأخرى؛ بما فيها بدن الحيوان.

لن يسعنى الإلحاح بما فيه الكفاية على أهمية هذه الملاحظات، العادية فى الظاهر، إنها تعنى أننى إن كنت أعيش بدنى إنسانيًا... إن كنت أدمجه فى وجودى غير جاعلٍ منه شيئاً دخيلاً، أى أدمجه كموضع التعبير عن حريتى لا كقدّر

[مفروض على]، أو بكلمة واحدة إن تغلبت أخيراً على العقلية "الثنوية" - تلك العقلية المتقدمة - فعندئذ يكون لسلوكى البدنى نفس القدر من الدلالات التى لبوادرى الروحية، وتكون له دلالة لا يقل ما فيها من روحانية - أى من إنسانية - عما فى تلك الدلالات. أنا بأكمل ملتزم: حريتى حقيقية فيما يدعى وظائفى البدنية، بقدر ما هى حقيقية فيما يدعى فعاليتى الروحية. على جميع المستويات التى يمكن للتفكير الذهنى أن يجزئها داخل الكلّية التى هى أنا فى وجودى الواقعى، ينبغى على اكتشاف كلّية قدرى أو ملاقاتها أو الاضطلاع بها.

بوسعى الآن العودة إلى المسألة التى طرحتها منذ قليل بشأن صلات الإنسان بالميتافيزيقا. واقع الأمر هو أن الملاحظات التى أبديتها نؤا، ينبغى أن نتيج لنا الإجابة عن هذا السؤال. إن كان احتواء مختلف قدرات الإنسان ووظائفه - فى وحدة وجوده الواقعى - حقيقياً بالتمام والكمال، فعلينا إذن أن نستنتج أن القدرة على المعرفة الميتافيزيقية لا تتوقف فى ممارستها الواقعية على العقل وحده، حتى إن كانت تلك القدرة مؤسسة مباشرة على العقل. القدرة على المعرفة الميتافيزيقية هى قدرة مرتبطة بالإدراك باعتباره قدرة على المعرفة، بمثلما باعتباره قدرة على الرغبة. من منظور الأكويى نكون مرغمين على ربط هذه القدرة الميتافيزيقية بقدرات ليست ميتافيزيقية أصلاً، هى تلك القدرات التى تلوح كحدود للقدرة على بلوغ اللا متناهى والمطلق (وإن كان الواجب فهمها باعتبارها ما يتوقف إمكان هذا وذاك عليه)، وهذا بما يناقض المذاهب "الثنوية" التى تستبجح إمكانية وضع المعرفة الميتافيزيقية فى الأعلى السامية التى للتجريد؛ إذ تعزل العقل عن قاعدته الإدراكية والبدنية.

ورغم ذلك فإنه ليس كافياً ذلك التأكيد - الذى طالما تكرر - على أن اتساع المعرفة الميتافيزيقية مرتبط بإشكال تجلّى اللا متناهى فى أفق المتناهى، أو بعملية التجريد، أو بعد بتوازن بدنى ما، يُشكّل كيفية التفكير. إنما ينبغى التأكيد كذلك على ارتباط التفكير بكلية ذات لا تختزل أبداً إلى الذات المفكرة، بل تظل بعداً ودائماً ذاتاً ملتزمة وراغبة وآتية بسلوك ومتحدثة... إلخ.

يقيناً إن من المشروع والضرورى تمييز مستويات مختلفة فى الإنسان، من قبيل المستوى الروحي والمستوى الإدراكي والمستوى البدنى. لكن أبداً لا يصح التفكير فى تلك المستويات بالمعنى "التئوى"، أو وفقاً لنمط ما من الخارجية *selon un certain schème d'extériorité*. إنما على العكس ينبغى دائماً فهم تلك المستويات جدلياً، بحيث تكون كَلِيَّة الإنسان حاضرة بطريقة ما *quodammodo* [باللاتينية] على كل مستوى من تلك المستويات جميعاً. على هذا النحو يكون الإدراك والبدن حاضرين فى التفكير الميتافيزيقى، وفى القدرة على التفكير ذاتها. وعلى العكس فإن كان البدن إنسانياً، أى إن كان [البدن] بدن ذات ميتافيزيقية، فستكون له هو ذاته دلالة ميتافيزيقية. إذن فإن ما هو ميتافيزيقى يتجاوز مجال التفكير والعقل. ومن ثم فإن ما يُمثّل لى إشكالاً، هو أمرٌ غير قابل أبداً للاختزال تماماً إلى مرتبة ما هو عقلى. الأسئلة التى تطرح نفسها على والتى أصوغها فى معانٍ مُتَعَلِّقة - وهى أسئلة تتيح لى إحكام مذهب ما - لا يمكن أن تكون أسئلة عقلية فحسب. التفكير يلتقطها - ويلقى عليها الضوء، ويسير بها صوب حل - ولكنه لا يستهلكها. إثر التفكير يتبقى دائماً راسبٌ يتأبى على الإضاءة العقلية، وينشد كيفية أخرى للحل، الحياة ليست التفكير وحده. إلقاء ضوء الفكر على مسائل الوجود، هو بالتحديد فهم كَوْنِها تتجاوز التفكير دائماً.. هو فهم استحالة ادعاء الوضوح المطلق لأى مذهب، وفهم كون الفكر دائماً معانياً من إقبال البدن عليه. كل معضلة تتطلب دائماً ضبطاً للبدن، بمثلما تتطلب - فى نفس الوقت - تفكيراً مطوّراً.

فى المحصلة النهائية فإن ما يتعلّق به الأمر دائماً، هو الإقرار بأن تمثّل المرء ككائنٍ بدنى، أمرٌ أساسى، وبأن وجودى - فى دلالاته الميتافيزيقية - يتحقّق فى سلوكى البدنى على نفس النحو الوافى الذى يتحقّق به فى تفكيرى الروحى. سيرتى العقلية تحتوى سيرتى العاطفية والبدنية، والعكس بالعكس. تلك التى أدعوها سيرتى، هى فى حقيقتها التبادل الجدلى -والضبط المتنامى- لشئى تلك السير المتوازية. على أن أفكر! لكن علىّ كذلك أن أوصل الاشتباك ببدنى وأحلّ رموز الدلالات التى تغفو بداخله، وأن أوفّق صلاتى بالغير؛ وأن أتغلّب على المصاعب التى يواجهنى بها إدراجى فى العالم! الفيلسوف الميتافيزيقى لا يكف عن أن يكون مختلطاً بالناس، ولا عن أن يكون ذا بدنٍ، ولا عن أن يكون عضواً مجتمع... إلخ. وتفكيره ليس خالصاً ولا منعزلاً.

ما من شك كبير فى أن البدن يُثقل التفكير، لكنه يعطيه مضموناً حقيقياً. وفى نفس الوقت يكف البدن عن أن يكون دخيلاً: إنه يصير إنسانياً. البدن هو الظلمة، أو الفراغ الذى يكشف عنه الحدس؛ من داخل التفكير. هو لا يكف عن مصاحبة التفكير، دون الاستسلام لأى اختزالٍ قد يفرضه التفكير عليه. فهم البدن كبدنٍ إنسانى، هو اكتشافٌ فيه لما هو أكثر منه هو ذاته. بالمثل فإن التفكير الإنسانى إذا فهم على نحوٍ ما هو، فسيكون بمعنى ما -أقل منه هو ذاته، بما أنه أبداً لا يكون تفكيراً خالصاً ومجرداً.

هذه الملاحظات ينبغى أن تفضى إلى إعادة إدراج الحياة الجنسية ذاتها فى الميتافيزيقا. واقع الأمر هو أن فى الحياة الجنسية موقع ارتكاز الاشتباك الذى يلقي عليه التفكير ضوءه، ويصوغه فى مفاهيم. إن كان الجنس إنسانياً وليس مجرد منطقة من الوجود معتمة وتكاد تكون مشبوهة، فهو عندئذٍ فى اشتباكٍ دائم بما هو

متعالٍ، إن كانت الصلات الجنسية بالغير تطرح مشكلةً عسيرة، فلأنها هي ذاتها مواجهات بالآخر ومُعَبَّرٌ إلى ما هو متعالٍ. وليس مثيراً للدهشة أن يُفضى الأمر بالصلات الجنسية إلى تمثيلها رمزاً للصلة الإنسانية بالمطلق. وأخيراً فإن كان الجنس يتخذ طابعاً أخلاقياً، فلأنه في ذاته ومنذ البداية ميتافيزيقي. فإن تَعَسَّرَ فهم هذه الدلالة الإنسانية، فما هذا إلا لأن الحضارة التي نعيش بداخلها ظلت طويلاً حبيسة "الثوية"، وهي التي في عرفها يكون الجنس لهواً للجسد وتلويثاً للروح، ولا يظهر كحلٍّ لرموز الوجود الإنساني أو مفتاحٍ له. عندئذٍ تكون المعضلة التي يطرحها الجنس، مناظرةً لتلك التي تطرحها الصلات بالطبيعة وبالإله.

لتحديد موضع الميتافيزيقا في الوجود الكلي، ينبغي لنا الإقرار بأن الإنسان متعدد، ولكنه مُقسَّمٌ إلى أجزاء، كل المستويات التي يكون عليها تحقق الإنسان، تتوأكب في سيرها... يصحب بعضها بعضاً، ويستدعي بعضها بعضاً، هي تتطابق ببعضها البعض، ولكن على نحوٍ هو دائماً نسبي. لا يمكن اختزال أيٍّ منها إلى الآخر، ولا اختزالها جميعاً إلى واحدٍ منها، والانتقال إلى الميتافيزيقا، ينبغي أن يكون عمله على كُلٍّ من هذه المستويات. وهذا بواسطة ضبطٍ أصلي، من شأن هذا الاستقلال النسبي الذي في داخل الترابط، أن يتأخر واحدٌ من هذه المستويات أو آخر... ألا يتم التعرف على ذاك المستوى بالتحديد، أو أن يُساء إدراجه، لكن عندئذٍ تكون كَلِيَّةُ الوجود هي المُتَهَدِّدة، وهي ما يُخشى عليه من التهاوى داخل ما هو خيالي. واقع الأمر هو أن التجانس المطلق لوجود الإنسان، ليس هو ما يؤكد وحدته، إنما يكون ما يؤكد هذه الوحدة هو أن هذا النحو من التنوع - الذي يكون الإنسان عليه كأنه شطايا موزعةً على عدة مستويات متباينة - هو تنوعٌ من شأنه أن يكون كُلٌّ من هذه المستويات أكثر من ذاته، وأن يحوى كُلٌّ من المستويات "الطرق المُمَعِنَّة" *quodammodo* [باللاتينية] الأخرى. إن لم تكن المستويات

جميعها موضع ما هو إنسانى من فهم ومزاولة للحياة - أى حاوية أكثر من ذاتها - فعندئذ يتفكك الوجود ويسقط فيما هو بشرى بشدة [أى مجرد الوجود المادى للإنسان].

خلاصة ما سبق، بوسعنا القول إن عمل الوجود من أجل الانتقال إلى الميتافيزيقا، يكون بدءاً من الوجود وبدخله. ليست صلة الإنسان بالكائن وبالوجود، نتيجة التفكير الخالص فحسب وأولاً. إنما هذه الصلة محتواة فيما هو معيش. وللميتافيزيقا فى الوجود البدنى، موقع مساوٍ لذلك الذى لها فى الأفكار المتسامية التى للفلسفة. هى هنا [فى الأفكار المتسامية التى للفلسفة] موضع إقرار وفهم، فى حين أنها هناك [فى الوجود البدنى] تظل معتمة وغير ملحوظة.

إن تطابق الإنسان بالذات الميتافيزيقية على نحو خالص ومجرد، فقد بات كل ما ليس تفكيراً وتأملاً يفتقد المعنى الإنسانى، ويستسلم لتفسير موضوعى يستغرقه ويستهلكه. وعلى العكس كان الإنسان هو الذات البدنية المتمتعة بالوجود، فلا تكون الفعالية العقلانية سوى ممارسة قدرة من بين قدرات أخرى؛ هى قدرة واحدة لا تحقق كلية الإنسان. لكن عندئذ، فبحكم هذا يكتسب ما ليس عقلانياً مباشرة، معنى إنسانياً؛ وبالوساطة يصير ميتافيزيقياً.

إن كان ما أوردته أعلاه - من ملاحظات عن موضع الميتافيزيقا فى الوجود الإنسانى، من منظور توما الأكوينى - يتيح رفض "الثوية" كما شددت أكثر من مرة، فهو بالمثل يدفع إلى رفض جميع أشكال "الواحدية" [أى وجهة النظر الفلسفية القائلة بأن فى أى مجال للبحث، وحدة ينبغي الكشف عنها، وإن لم تكن متوقعة]، التى تختزل الإنسان إلى مجرد عنصر. الصلات التى يرسىها الأكوينى بين العقل والإدراك - وبين النفس والبدن، على نحو أكثر أساسية - ترغم على رفض كل من الروحانية الثوية والواحدية التجريبية. وهذا لنفس الأسباب التى ذكرناها تواتراً.

الآن بات ممكناً أن نبحث في ذاته ما يمكن من الآن فصاعداً أن ندعوه - دون لبسٍ - مستوى الميتافيزيقا. ما يتعلق به الأمر هو إيضاح ما باتت تفرضه علينا الاستخلاصات التي توصلنا إليها في الفصول السابقة، من إبراز الأهمية الميتافيزيقية لعلم الإنسان الذي يُعدُّ له الأكوينى، أو حتى مجرد الكشف عن الطابع الإنسانى للميتافيزيقا.

ثانياً: المستوى الميتافيزيقي: المجيء إلى الوجود

ما أن يجرى تحليل الأسلوب الذى يصف به الأكوينى بلوغ الميتافيزيقا، إلا ويستحيل تجنب المسألة النقدية. أيمكن القول إن الأكوينى يَبِيحُ نَبْقَى إمكانيةً لأى نقد، وبأى معنى يكون هذا؟ وبادئ ذى بدء، ما هو ذلك الذى ندعوه نقداً، وما هى صلته بالميتافيزيقا؟ أليس النقد إلا عملية مبدئية، قوامها تأسيس حقيقة العالم المُدرَك، الذى سيكون موضع ممارسة التفكير الميتافيزيقي، كنوع من إعادة اكتشاف العالم وللوجود انطلاقاً من "كوجيتو" ["أنا أفكر"، كمقدمة استهل بها ديكارت براهينه على الوجود] بلا عالم... انطلاقاً من جسرٍ أُقيم بين المثالية وما يُسمَّى بالواقعية التوماوية؟ أم لا يكون النقد إلا شيئاً زائداً... سلوكاً يثابر عليه الفكر على طول التفكير الميتافيزيقي... لا يكون إلا لحظة من التفكير يستحيل تجاوزها (مثلما لدى ديكارت؛ على نحو ما يحتوى "التأمل" الأول -بشكل ما- على التأملات الخمسة الأخرى)، ما دامت المعرفة كُلُّها هى معرفة "كوجيتو" هو -بحكمه هو ذاته، وفى ماهيته- "كوجيتو" يَشْكُ؟

لا يبدو لى مجدداً فى هذا المقام استرجاع السجال الذى دار بين [الفيلسوف ومؤرخ الفلسفة، إتيين] جيلسون وبعض الشراح التوماويين فى بداية القرن

العشرين. لكن ما أن نعرض للميتافيزيقا لدى توما الأكويني، فإن مسألة النقد هذه تبدو لي محتومة. ذلك أن طرح المسألة النقدية، هو أساسا طرح السؤال الذي نصه: "كيف ولماذا تكون مسالة ميتافيزيقية ممكنة؟"

واقع الأمر هو أن المهمة التي يأخذها النقد على عاتقه، هي استخلاص نمط الصلات التي يعقدها الإنسان بالعالم. المثالية التي مصدرها [الفيلسوف الألماني إيمانويل] كانت، تفهم هذه الصلة، باعتبارها تأسيس الذات للعالم. لكن هذا ليس الأسلوب الوحيد الممكن لفهم هذه الصلة. وافترض ضرورة لحظة نقدية، ما هو بالضرورة انغلاق في "كوجيتو" منعزل. عليه فتوجد مبررات - مشروعة تماما - للتساؤل عما إن كان لتلك اللحظة وجود لدى الأكويني. وبهذا الشأن، ينبغي الرجوع إلى النصوص.

نقطة انطلاق الميتافيزيقا لدى الأكويني، هي فيما يبدو بالغة البساطة. دون سابق مقدمات، نحن نجد له - في شروحه على "ميتافيزيقا" أرسطو - تصريحاً بأن على المشتغل بالميتافيزيقا أن "يأخذ في اعتباره الوجود وكل ما ينشأ عنه".^(١) في هذا المقام لا يؤخذ في الاعتبار أي مما هو ذاتي: الوجود موضوع خالص في ذاته ومؤكد، بل ومحتوم! إنه "أول ما يقع عليه بصر العقل".^(٢) قد يتبادر إلى الذهن أن الأكويني يدل على سذاجة بالغة.. يدل على نوع من عذرية فكرية واقعية، عندئذ ستجني علينا متابعة الأكويني، نسيان كل ما كان من تاريخ الفلسفة منذ [الفيلسوف إيمانويل] كانت ويقظته النقدية.

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في الميتافيزيقا (المقدمة) [والأصل اللاتيني للعبارة الواردة في المتن أعلاه هو]: *considerare ens et ea quae consequuntur ipsum* [كما ورد

في] *In Metaph., Proemium*.

(٢) المصدر السابق [المذكور في الهامش السابق مباشرة] *Ibid*.

ورغم ذلك فليس كل شيء بهذه البساطة. واقع الأمر هو أن وجوداً بهذه الموضوعية لا يمكن ألا يؤثر في، لذا فمن الواجب الإجابة عن أسئلة أولها هو: "كيف يكون هذا التأثير؟"، والثاني هو: "قيم يخصصني هذا الوجود؟"، والثالث هو: "كيف أتمكن من مساعلة نفسي بشأنه؟" بتبسيط الأمور على هذا النحو، يُخيل إلى المرء أن الأكوينى قد شيد نوعاً من ميتافيزيقا قَبْلِيَّة *une sorte de métaphysique a priori* يكون موضع تأملها هو فكرة الوجود، التي في ذاتها ليست فكرة أى كائن والتي [ستكون] هي فكرة عن وجود يمكن على السواء أن يكون ضرورياً أو طارئاً... حقيقياً أو غير حقيقى... ممكناً أو لا... إلخ. لكن هذا ليس السبيل الذى اتخذته الأكوينى. حين يُعيّن هو "استيضاح الوجود" *cosiderare ens* [باللاتينية] كموضوع للميتافيزيقا، فإنه يعنى تماماً أن فهم الوجود لا يجعل موضوعه شيئاً قد يكون قبالة ذات.. شيئاً موضوعياً بالمعنى الدقيق للكلمة. القديس توما لا يفهم موضوعية الوجود بهذا المعنى: استيضاح الوجود *cosiderare ens* [باللاتينية] يفترض سلفاً لدى الأكوينى، مسلماً فلسفياً ينبغي أن يكون ذلك الذى للمشغل بالميتافيزيقا، وتعبير الأكوينى هذا، لا يمكن فهمه إلا على ضوء ما ذكرناه عن سلسلة "النفس" *anima* [باللاتينية] من القوة *potentia* [باللاتينية] وإليها، والقوة *potentia* [باللاتينية] من الفعل *actus* [باللاتينية] وإليه، والفعل *actus* [باللاتينية] من الموضوع *obiecta* [باللاتينية] وإليه، والموضوع *obiecta* [باللاتينية] من الأشياء (جميعاً) *res (entia)* [باللاتينية] وإليها. أبداً لا نكون نحن قبالة ثنائية الذات/ الموضوع، ويستحيل فهم الصلات بين "الكوجيتو" والوجود بناءً على هذه الثنائية. ليس من الواجب علينا فى هذا المقام ملاقة موضوع خارجي عن الذات ومشكوك فيه، بناءً على "كوجيتو" مؤكد ومتين [أى أفراد اليقين للذات

لا للموضوع]. من يفهم النقد على هذا النحو، يخاطر عندئذٍ بتجاهل نقطة الانطلاق لميتافيزيقا الأكوييني تمامًا.

لدى الأكوييني يكون كل تفكير للمرء في ذاته، كذلك، تفكيراً في الوجود "الموضوعي". وإنما بنفس التحرك يكون التقدم صوب كل من تمالك الذات وتمالك الوجود. إذن فإن كان النقد ممكناً، فلن يكون قوامه إعلاناً شرعية موضوع - كان مشكوكاً فيه - بناءً على "كوجيتو" مؤكد، بل على العكس إظهاراً ما لجميع الفئات الثنوية من طابع مغلوطة، قد تتجح الفئات الثنوية في الانتفاع العملي بالوجود، لكن يستحيل إمكان إتاحتها فهم الوجود. ليس ممكناً فهم الوجود بطرح "كوجيتو" [من أى نوع] وعالم خارجي، الواحد منهما قبالة الآخر.

على هذا النحو ففي أصل الميتافيزيقا لا يمكن أن يكون لـ"استيضاح الوجود"، منشأً في سياق المسلك الطبيعي والعملي للحياة اليومية. ليست مسألة الوجود محتواة في عالم خارجي يتلقاها الإنسان منه، ومنغلقة في ذلك العالم. ولا بأكثر من هذا، سيمكن للإنسان أن يستخرج هذه المسألة من وعيه المنغلق على ذاته. مسألة استيضاح الوجود هذه، تنبثق من الصلة التي بفاعلها توجد الوحدة (النسبية) بين الذات والموضوع... تنبثق من العالم الذي له وجود، بفعل ما للإنسان من "نفس" *anima* [باللاتينية]؛ حين تُفَعَّل "النفس" إمكانيتها هي للوجود.

رغم تفسير بات شائعاً، فإن ما نلقاه لدى ديكارت هو مسلكٌ مُناظر [للمسلك القديس توما]: لدى ديكارت، لا يفضي الشك إلى وعي منغلق على ذاته؛ مُستمدّاً من ذاته ضماناً. إنما يؤدي هذا الشك إلى وعي يظهر لذاته كسلبية، وبالتالي يكون - على نحو ما - مُقلّلاً. "كوجيتو" ديكارت هو قدرة المرء على التغلب على الإيجابية الخاطئة للعالم الطبيعي أو التجريبي أو المثالي، لا قدرته على طرح نفسه

بعيداً عن كلَّ خارجيَّة، بلا عالم. فى حين ينحو العالم الطبيعى إلى الظهور بمظهر المؤسَّس فى ذاته، فإنَّ الوعى يتيح ظهور ما فى ذلك العالم من طروء. وعندئذٍ يُظهر الوعى لذاته كوعىٍ بالتناهى... كوعىٍ بتناهى هو موضع تفكيرٍ وفهم... تتناهى هو قدرة على الشك. بعيداً جداً عن إثبات الوعى ذاته فى العالم، يكتشف الوعى ذاته باعتباره موضع استيلاء العالم، لا كمثلما شئ داخل شئ آخر (هذا المسلك هو بالتحديد ما يتم تجاوزه بفعل الشك)، بل كقدرة على التساؤل، من داخل ما هو موضع التساؤل.

بالمثل فلدَى الأكوينى لا يمكن فهم الميتافيزيقا بالاستقرار على المستوى الطبيعى للحس المشترك، أى ذلك "الرشاد" الذى تدين له الحياة اليومية بسلامة نشاطها. إنما لا تكون الميتافيزيقا ممكنة إلا بفضل تفكيرٍ يكشف عن صلة الإنسان الميتافيزيقية بالعالم. وهذا التفكير ليس لحظة... ليس مرحلةً زمنية يمكن تجاوزها، كمثلما يكون تجاوز مسلكٍ ساذجٍ يقنعنا بالوجود الموضوعى للعالم الخارجى؛ بحجة توفيره لنا ضمانات الحياة اليومية، هذا سيكون فيه شكلٌ خالص الزيف من النقد، يقتصر على التظاهر بالتشكيك فيما نحن متأكدون منه.

مثل هذا النقد يعيدنا - خالصاً ومجرداً - إلى نقطة البدء، بعد أن يكون قد جعلنا نقوم - مراعاةً للشكليات - بخطوةٍ إلى الخلف: فى تأكدى من الوجود ومن العالم، أخذ فى الشك لكى أقتنع بتأكدى المبدئى. تفكير الأكوينى مختلفٌ تماماً، فهو لا يرمى على الإطلاق إلى إمدادنا بيقينٍ فلسفى من ذلك الذى - فى الحياة - ليس موضع شكنا^(١). إنما يضطلع تفكير الأكوينى بجعلنا نكتشف ما نفترضه سلفاً حياةً

(١) لو كان هذا هو النقد، لصار إما عديم الجدوى للغاية أو بالغ الاستحالة! عديم الجدوى لأنه يعيدنا إلى نقطة البداية ولا شئ غيرها إطلاقاً، وبالغ الاستحالة لأنه إن استهدف عودة حقيقية - لا خيالية - إلى الوراء، فإنه يفرض على ذاته المرور بـ"كوجيتو" بلا عالم. منذئذٍ يُمضى ما كان مُقترَحاً إثباته.

تجريبية، وهو صلة أصلية للإنسان بالعالم، تضعها الحياة اليومية موضع التنفيذ - دون أن تدري بها - وتتدنى بها على الدوام. وإذا كشف التفكير عن هذه الصلة، فهو - بكيفيته هذه - غير قابلٍ للتعرض لأيّ تجاوز. هو مسلكٌ للفكر، فيه ينبغي على الفيلسوف أن يستقر ويقيم. هذا التفكير تَوَجُّهٌ ميتافيزيقي، لأن هذا الاستيضاح للوجود *considerare ens* [باللاتينية]، ليس أمراً يجرى بسهولة: إنه مهمةٌ منوطةٌ بالفكر^(١).

إنّ فما يبدو هو أن ميتافيزيقا الأكوييني لا تفرض على النقد تلازمه بها فحسب، بل على العكس تفرض النقد سلفاً وعلى طول الخط، هذا النقد ليس هدفه تبرير وجود عالمٍ مُدركٍ هو خارجيٌّ عن الذات، أي تبرير وجودٍ أمكن أن يكون - في البداية - مشكوكاً فيه، إنما ينحو النقد إلى كشف كيفية الصلة التي تربط الذات بعالمها، ومن حينئذٍ إلى إظهار ماهية العالم ذاتها، جميع التحليلات المُستتبقة ليست بلا جدوى، ولا هي زائدة: إنها مُجملٌ هذا النقد، وهي تُشكّل الوجه السلبي لكل ميتافيزيقا؛ إذ تُجرى الانتقال - من استخدامٍ مجردٍ للكائن - إلى تساؤل.

كيفية توصلنا إلى هذا التساؤل تجعلنا نكتشف أن الذات التي تقوم بمساءلة، لا تُسائل عالماً موضوعياً فحسب، بل في الحقيقة تسائل ذاتها؛ بما أن العالم هو ما لا بد للذات أن تكونه... ما لا بد لها أن تتطابق به قصدياً، لكي تكون ذاتها.. لكي تُوجد حقاً. حينما تتوصل الذات إلى الاتساع بما لها من "نفس" *anima* [باللاتينية]، فإنها تخرج من ذاتها. الأكوييني يكتب قائلاً إن "الجواهر العقلية جميعاً،

(١) في هذا المقام يجول بالخاطر ما ذكره هيجل عن الشكّية "الجيدة" والشكّية "السيئة"، في عمله المُنون *Relation du scepticisme avec la philosophie* (الترجمة الفرنسية لـ B. Fauquet). باريس (الناشر Vrin) سنة ١٩٨٦.

يخرج كلٌّ منها من ذاته؛ بطريقةٍ معيّنة^(١) ما أن يجرى التفكير فى العالم، إلا وينكشف هذا الموقف للذات التى لا توجد بالفعل إلا خارج ذاتها. إنما يكون استيضاح الوجود *cosiderare ens* [باللاتينية]، هو فهم هذا الموقف المنطوى على مفارقة؛ والذى يفوت الناظر بعين الحياة اليومية. لكن لأن هذه المسألة إنسانية، فلا يمكن أن تُعدَّ ذهنية ومعنوية، على نحوٍ خالصٍ ومجرد. إنها تستثمر كُليَّة الذات، بمثلما يستثمر الإدراك ذاته. هذه المسألة ليس مُتخلِّفةً عن الحياة الشعورية ولا فائقةً إياها. إنها مواكبة لها، أيًا كان إمكان فهم هذه الحياة، وأيًا كان إمكان حل رموزها. ما من شكٍّ كبير فى أن حركة الإدراك فى ذاتها لا تعنى شيئاً، لكنها أبداً لا تُختزل بحيث لا تكون إلا فى ذاتها، إن كانت حركة الإدراك إنسانية، فإنها دائماً "فى سبيل العقل" *propter intellectum* [باللاتينية]، وهذه الحركة تجد معناها واكتمالها فى التفكير؛ الذى يُنيرها. كان أفلاطون يتساءل عما إن وُجد للوحل أو للشعرة مثال!! الأكويني يجيب بأن للظواهر المحسوسة دائماً مثلاً، عندما نعيش إنسانياً.

إن أردنا توضيحاً دقيقاً لموقف إشكالى عند نقطة انطلاق الميتافيزيقا، وهو صلة الإنسان بعالمه، فسينبغى إذن الرجوع إلى التعريف الذى يشير به الأكويني إلى الموضوع الخاص بالمعرفة الإنسانية؛ وهو أن هذا الموضوع هو "ماهية الأشياء المُدركة" *quidditas rei sensibilis* [باللاتينية]. جعل هذه الماهية هى موضوع المعرفة الإنسانية، ننتجته التأكيد على أننا لا نعرف إلا المتناهى

(١) "المسائل المُتنازع عليها"، فى الحقيقة: المسألة الأولى. البند التاسع [والأصل اللاتينى للعبارة

الواردة فى المتن أعلاه هو]: *substantiae intellectuales quodammodo extra se procedunt*

[كما ورد فى] *Q. D. de Veritate, q. 1, a. 9*.

والمحدود، لكن مع العلم بهذا، ففي معظم الأحوال يفوتنا أن لإمكاننا أن نَعْرِفَ المتناهي - من حيث هو - معنى. هذا المعنى هو أننا سلفاً نعرف اللا متناهي.

هذا البيان البالغ الأهمية، يبدو في الحقيقة بالغ الصعوبة، وأود التوقف عنده بعض الشيء، بإيضاح دقيق لفكر الأكوييني؛ بناءً على نصٍّ يسترعى الانتباه إلى الصعوبة الرئيسية. الأكوييني يكتب قائلاً: إن "الكائن *ens* [باللاتينية] لا يمكن اختزاله إلى شيءٍ مُعَيَّنٍ أيًّا كان، بمثلما يُخْتَزَلُ النوع إلى فصائل وفقاً لفوارق بعينها. بحكم أن الفارق - في الحقيقة - ليس جزءاً من النوع، فهذا [الفارق] خارجيٌّ عن ماهية النوع. لكن لا يوجد ما يمكن أن يكون خارجيًّا عن ماهية الكائن، ويُسَكَّلُ للكائن - بالإضافة إليه - فصيلةً ما، ذلك أن ما هو خارج الكائن ليس شيئاً، ولا يمكن أن يُمَثَّلَ اختلافاً".^(١)

هذا النص يستحيل فهمه، ما لم تفهم كلمة الكائن *ens* [باللاتينية] - التي يستخدمها الأكوييني في هذا المقام - بمعنيين مُتَمَيِّزين أحدهما عن الآخر: من جهةٍ [بمعنى] الكائن من حيث إنه ماهية مُتَعَقِّلَةٌ، ومن جهةٍ أخرى [بمعنى] الكائن من حيث إنه كائن *ens in quantum ens* [باللاتينية]. من وجهة نظر الماهية المُتَعَقِّلَةٌ، فإن الكائن الخاص مُعَيَّن: هو ما هو ولا شيء آخر. لكن الكائن من حيث إنه كائن - أي "أي كائن" من حيث هو - ليس على وجه الدقة أي شيءٍ يمكن أن يكون مُعَيَّنًا. من وجهة النظر هذه، لا يمكن رَدُّ الـ "كُونِ كائناً" *essentia entis* [باللاتينية] إلى كَوْنِهِ هذا أو إلى كونه ذاك. ما من تعيينٍ على هذا المستوى، ما لم يكن ممكناً أن يضاف إلى الكائن - من حيث إنه كائن - شيءٌ ما،

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في الميتافيزيقا: الكتاب الخامس. الدرس التاسع

.In Metaph. V, 9, n.889

لم يكن له أصلاً؛ كما يضاف فارقٌ بعينه إلى النوع. إلا أن كلَّ كائنٍ هو كائنٌ. وخاصية الكائن هي الكينونة. وخارج حقيقة الكينونة هذه، لا يوجد شيءٌ.

علّمنا بأن الكائن الخاص مُعيّن، لا يُجيز لنا الاعتداد به - من حيث إنه كائن - باعتباره فصيلةً من نوعٍ يمكن أن يُدعى "الكائن" بصفةٍ عامّة. وعلينا دون إبطاء أن نستخلص من هذا أن محاولة الرجوع إلى عمومية الكائن - لكي نُكتشف فيه ماهية كلية تشمل جميع الكائنات المعينة، كما يشمل النوعُ الفصائل - هي محاولة باطلة، صفة هذا الكائن أو ذاك ككائنٍ مُعيّن، تعنى أنه - من حيث هو، أى من حيث إنه يُحقّق تلك الصفة، التى هي صفة "الكائن" - مؤسّس على ما يتجاوزه على نحوٍ مطلق. إنه التجلّى الفريد لماهيةٍ (هى "الكَون كائنًا" *essentia entis* [باللاتينية])، والأجدر أن يقال إنه التجلّى الفريد لـ "كينونةٍ" لا تتكشف لأكملها فى أىّ واقعٍ خاص، ولا هى كذلك بالممكن فهما كماهيةٍ تعميمية، فهم هذا الكائن فى ذاته - أى فهمه من حيث إنه كائن - ليس فهماً قوامه القيام بالعملية المنطقية التى هى الرجوع من الفصيلة إلى النوع، ومن ثمّ البقاء داخل المجال المنطقى للماهيات. إنما هذا الفهم هو - على العكس - تجاوز هذا المجال للماهيات بحسم، الكائن هو الكيفية التى وفقاً لها يظهر ما لا يمكن بأىّ حالٍ من الأحوال أن يُتاح كماهية. لا يكون الكائن كائنًا إلا على أساسٍ من لا متناهٍ هو - فى المحصلة النهائية - مباينٌ له تمامًا، فى حين لا ينكشف هذا اللا متناهى إلا فيه [فى الكائن].

هذا اللا متناهى الذى نذكره فى هذا المقام، يُمثّل نوعاً من أفقٍ مطلق.. يمثّل كليةً لا يمكن تشكيلها بمقارباتٍ وتجميعاتٍ متعاقبة، بواسطة استعادة تمالك جميع الكائنات على التوالى؛ ارتداداً من النتائج إلى الأسباب إلى ما لا نهاية. ذلك أنه فى كلِّ من خطوات هذه المسيرة، يفلت منا هذا اللا متناهى متراجعاً، وهذا لأن كل

كائن يُتاح لى ككيفية، وبحكم هذا ذاته يشهد بغياب أساسه. إذن فالموضوع يتم تمالكه كمتناه: هو هذا ولا شىء آخر، على الرغم من ذلك فإنه مؤسس على لا متناه. لا يمكن فهم الموضوع - من حيث هو فى ذاته - إلا بكونه متمالكا باعتباره محدودا، ومستبينا على أساس لا متناه، هو بالتحديد ما ليس هو؛ لأن هذا الأساس اللا متناهى غائب عن الموضوع. إذن فليس من الممكن لى أن أعرف موضوعا متناهيا، إلا لأن لى معرفة سالفة باللا متناهى. وهذا اللا متناهى ينبغى أن يفهم باعتباره بعيدا تماما عن كل متناول: لا يمكننى تشكيله بجمع موضوعات معرفتى بعضها إلى البعض، بما أن كلاً منها يشهد بغياب اللا متناهى^(١).

ليس فى الوسع فهم هذه الملاحظات، إلا بناء على ما ذكرناه عن صلة الإنسان بالعالم على نحو ما يفهمها الأكوينى. لذا فإن ما نذكره فى هذا المقام من حد أو تناء، ليس موضوعيا فحسب، بل ذاتيا كذلك. إذا كنت - فى واقع الأمر - لا أوجد، إلا من حيث إننى أنا الموضوعات التى أعرفها وأبغيتها وأشتهيها وأحبها وأستشققها... إلخ. وإذا كانت هذه الموضوعات تبدو متراجعة قبالة لا تنهى الوجود ولا محدوديته، فعندئذ أتجلى لذاتى، فى وجودى الواقعى، دوناً عن إمكانية اللا متناهى التى أقرُّ رغم ذلك - بأنها لى؛ ومن ثمَّ متراجعة فيما يخصنى أنا، إذن فأبدا لا يتم اللقاء بينى وبين ذاتى! أبدا لا أكون أنا بالفعل ما أستطيع أن أكونه، وما ينبغى - بمعنى ما - أن أكونه. الميتافيزيقا هى فهم هذه الكيفية للوجود، التى هى

(١) "المسائل المتنازع عليها": فى القدرة. المسألة السابعة. البند الخامس: فهم أى نفي، هو دائما

مبنى على إثبات ما". *Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione*

[طبق الأصل اللاتينى من] *Q. D. de Potentia, q. 7, a. 5*

تتاه لا متناه *une finitude infinie*! لذا يُقرُّ الأكوينى بأن هذه الميتافيزيقا هى مهمة بالغة الصعوبة *difficillimum* [باللاتينية]^(١).

لماذا يقر الأكوينى بأن هذه المسيرة بالغة الصعوبة، فى حين أنه يبدو من الجلى أننا نتمالك أنفسنا بسهولة باعتبارنا محددين، وباعتبار موضوعات قصديتنا تظهر - هى الأخرى - كأنها محدودة؟ يبدو جلياً أن تمالك النهائية يتاح لنا فى كل ما نعيه من موضوعات، ولكن حقيقة الأمر هى أن كل ذلك ليس بهذا الجلاء الذى يذكّر، فمعرفة موضوع متناه، ليست من ذاتها المعرفة الدقيقة به كمتناه! بشيء من التفكير يتضح لنا أنه - على العكس - إن كنا لا نعرف سوى الموضوع المتناهى... إن لم نكن سوى ذلك الموضوع، فلا يمكن أن يتبدى هو لنا كمتناه! بل على العكس سيبدو الموضوع ككلية، بما إن كلية وجودنا هى التى تصير حقيقة فى ذلك الموضوع وبه. لكى يكون [أى] موضوع مفهوماً كمتناه، ينبغى أولاً ألا نتطابق به فى نفس اللحظة التى - رغم ذلك - نكون فيها ذلك الموضوع، بما إنه موضوع قصديتنا؛ إذن ينبغى لنا أن نظل إلى الخلف منا نحن أنفسنا، ورغم ذلك دوناً عما نكوّنه نحن.

الأكوينى يصف هذه الكيفية المعينة للوجود بتحليله للقصدية الخاصة بالإنسان. من هذه الكيفية المعينة للوجود ينشأ المرمى الميتافيزيقى الذى يتيح الوعى بالمتناهى من حيث إنه متناه. على أنه ليس كافياً عند معرفة الموضوع، أن يكون تمالكنا لأنفسنا كأننا مرتدون عن الموضوع... ليس كافياً ألا نكون ما نحن إياه قصدياً رغم ذلك.. إلا نكوّنه إلا بكيفية ألا نكون. إنما ينبغى لنا بعد أن تُعطى لنا هذه القدرة على

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى الميتافيزيقا: الكتاب الأول. الدرس الثانى

In Metaph. I, 2, n.45

ألا نكون حقاً ما نحن إياه على الرغم من ذلك... ينبغي أن تعطى لنا هذه القدرة، باعتبارها لا متناهية. إنما هو على أساس من رفض كلي ولا متناهٍ للتطابق بالموضوع الجاري معرفته - وعلى هذا الأساس وحده - ما يكون ممكناً من معرفة به كمتناهٍ. إذن فمعرفة المتناهي من حيث هو، تفترض سلفاً معرفةً باللا متناهي. وهذه [المعرفة باللا متناهي] هي معرفةً أزلية *scientia preexistens* [باللاتينية]، تجعل في الإمكان معرفة التناهي *la connaissance de la finitude* ^(١).

إذن، فالإنسان هو بحيث يفهم نفسه باعتباره قدرةً لا متناهية على استرداد الموضوعات، من حيث إنه عقل *intellectus* [باللاتينية]. بحكم هذا يحمل الإنسان بداخله انفتاحاً لا متناهياً تماماً، لا يمكنه من التفكير في كم أكبر من أي كم متاح له بالفعل فحسب، بل يتيح له إمكانية استشعار الفارق بين الموضوعات المتناهية واللا متناهي؛ ذلك اللا متناهي الذي يمثل لتلك الموضوعات أفقاً ^(٢). إن كان في إمكانية على الدوام التفكير في موضوع أكبر من الموضوع المتاح، فلأننى سلفاً أعرف اللا متناهي. ما هو لنا من إمكانية لفهم المتناهي، راجعٌ إلى أن ضوء العقل *lumen intellectus* [باللاتينية] من شأنه أننا نكون على الدوام انفتاحاً سالفاً على كلية الوجود، وأننا نتسع باعتبارنا كلاً. العقل *intellectus* [باللاتينية] الذي إليه يرجع ما

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في النفس: الكتاب الثالث. الدرس العاشر

In de Anima, III, 10, n.740

(٢) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الأول. الفصل الثالث والأربعون: "في فاعليته، يمتد

عقلنا حتى اللا متناهي. والدلالة [على هذا] هي أن عقلنا دائماً قادر على التفكير في كمية

أكبر من الكمية المتناهية التي تُعرض عليه، أيًا كانت [تلك الكمية]". *Intellectus noster ad*

infinitum in intelligendo extenditur : cuius signum est quod qualibet quantitate finita

C. G. I. data, intellectus noster maiorem excogitare potest [طبق الأصل اللاتيني من]

.43, 3è

للإنسان من فارقٍ مُعَيَّن، يجعل معرفة المتناهي ممكنةً، وعلى هذا النحو فأساسنا يَكُون الإنسان فهماً للتناهي.

لذا يستحيل القول إن هذا الفهم للتناهي ميسور، فما من شك في أن ضوء العقل *lumen intellectus* [باللاتينية] هو دائماً ثمة - قبل كلِّ فعالية للمعرفة - بما إنه مُشكَّلٌ للإنسان ذاته. وما من شك في أن كيفية الوجود المُعَيَّنة للإنسان في القصدية، تتفَعَّل في كل معرفة أو فعالية. لكن ضوء العقل *lumen intellectus* [باللاتينية] هذا، هو مصدر إمكانية المعرفة - وشرطها - لا منتهاها! وبصفة ضوء العقل إضاءةٌ كُلِّيَّةٌ - بصفته كشفاً لا متناهياً للحُجُب - يَكُون هذا الضوء ما به يُعرَف كل ما هو معروف؛ لكن هذا الضوء نفسه، لا يكون ما هو معروف! (١)

منذُذ فإن اللا متناهي الذي نفترضه سلفاً معرفة المتناهي، لا يمكن بأيِّ حال من الأحوال أن يَكُون معرفةً موضوعية. اللا متناهي لا يمكن فهمه، إلا في الغياب ذاته لكل موضوع معروف. إذن فعندما يؤكد الأكويني أننا ينبغي لنا أن نعرف اللا متناهي سلفاً لكي نفهمه كمتناهي، يستحيل أن يعنى هذا أن ذلك اللا متناهي قد يكون موضوعاً قبل الموضوعات جميعاً. إنما على العكس ينبغي أن نعي أن هذا الفهم لا ينكشف لنا إلا في شكل انعدام لموضوع... في شكل عدم! ذاك هو تناهي الإنسان: ليس ممكناً لعقله أن يتاح لذاته في تمالك موضوعي، وضوء العقل هذا، لا يمكن استيعابه إلا فيما ينشره على الموضوعات التي ليست هي العقل، العقل لا يفكر في ذاته تفكيراً مباشراً ودون وساطة. لقد سبق أفلاطون إلى القول إن الضوء لا يمكن أن يُلْمَح إلا في الشيء المرئي بفضل الضوء، وعليه فإن

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثامنة والثمانون. البند الثالث. الرد على

الاعتراض الأول: "على أن نور عقلنا ليس موضوع معرفة له [لعقلنا هذا]، بل وسيلة معرفة".

Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad nostrum quod intelligitur sed

sicut quo intelligitur [طبق الأصل اللاتيني من] *S. T. 1a, q. 88, a 3, ad 1um*

اللا متناهي - الوارد ذكره لدى الأكويني - لا يكون متاحاً لنا حقاً إلا في فهم المتناهي كمتناه. معرفة المتناهي هي ولوج معرفة تتطلب أكثر منها هي ذاتها، وسلفاً نفترض أساساً يجعلها ممكنة! معرفة المتناهي، هي ولوج معرفة لها كذلك صفة المعرفة السالفة.

إذن، فنحن حقاً نعرف الموضوع المتناهي، لكننا سلفاً نعرف تناهيه. من ثم فإن معرفة المتناهي لا يمكن أن تكون موضوعية وغير مباشرة، على نحو خالص ومجرد؛ ذلك لأنها تتخذ وساطة من معرفة سالفة - "لا موضوعية" - باللا متناهي. عندئذ تتم الإحاطة بطابع الالتباس الذي في التناهي الإنساني، بمثلما بالمخاطر التي ينطوي هذا الالتباس عليها، واقع الأمر هو أن هذا التناهي ليس بحيث يمكنه الاكتفاء بالمتناهي، مكتشفاً في المتناهي ذاك كَلِيَّةٌ تُسَدُّ ما فيه من فراغ. العقل الإنساني قادرٌ بالتحديد على فهم كَوْنِ المتناهي متناهياً ليس إلا، ومن ثمّ يستطيع تجنب الاستغراق فيه... يستطيع تجنب الضياع فيه. العقل الإنساني يتجاوز المتناهي، فهو لا يستغرق فيه إلا ليتجاوز؛ عارفاً بتناهيته. وبدءاً من المتناهي، يتسع العقل الإنساني على أفقٍ لا متناه، لكن الإنسان ليس قادراً على بلوغ اللا متناهي والاستقرار فيه، لأن هذا اللا متناهي لا يتاح له أبداً في حاضرٍ مباشر؛ بل على الدوام لا يكون متاحاً له، إلا فيما يخبره من غياب، ذلك أن فهم المتناهي من حيث هو، إن لم يكن ممكناً إلا بفهم سالفٍ للآ متناهي، فإن هذا اللا متناهي بدوره ليس متاحاً حقاً إلا بوساطة من المتناهي. إذن فإننا لا نبلغ المعرفة "اللا موضوعية"... لا نبلغ المعرفة الميتافيزيقية - تلك المعرفة المتيحة لنا تجاوز الموضوع المتناهي، بفهمنا إياه على أنه متناه - إلا بشرط استسلامنا أولاً للموضوع المتناهي وتطابقنا به! يبدو أننا منغلَقون إلى ما لا نهاية في حلقة مفرغة، بما أن فهمنا للمتناهي من حيث هو، يصير مستحيلًا: الموضوع المتناهي هو - في آنٍ معاً - مفترضٌ سلفاً، وموضع وساطة المعرفة باللا متناهي.

هذا الانغلاق يبدو محتوماً، العقل لا يكتمل حقاً إلا بوساطة من الإدراك، والإنسان لا يوجد حقاً إلا بتطابقه قصدياً بموضوعات العالم؛ والتي لا تتاح لنا مباشرة في تنهايتها، بل على العكس في نوع من ملء مُصنّت *une sorte de plénitude massive*. وكما قال الأكوييني فإنه "لا توجد معرفة إلا بالأشياء" *Scientiae sunt de rebus* [باللاتينية]^(١). معرفتنا ومثلها مَبَغَانَا وفعلنا، ليست كلها إلا "بالعالم". هي تجعلنا نوجد في الأشياء، بل ولنا أن نتساءل: "كيف يكون الأمر بحيث لا نصير [نحن أنفسنا] أشياء؟!"

إذن، فإن فهم المتناهي ليس مباشراً. وما نخبره من مباشر في معرفة المتناهي، هو مباشر زائف لا يُوقَّر وجوداً إنسانياً. وعلى الرغم من ذلك فإن هذا المباشر يَكُون هو الوساطة لمعرفة اللا متناهي. لبلوغ الضوء الذي يُظهر تناهي المتناهي، ينبغي على الإنسان أن يعهد بنفسه إلى المتناهي المباشر.. ينبغي عليه أن يعهد بنفسه إلى المتناهي - الذي لا يتعرف عليه من حيث هو - ليعرف ما ينبغي أن يُظهره هذا المتناهي، ثم ليعرف عندئذٍ - بالأخص - ما يخفيه هذا الذي هو لا متناه! هكذا يبدو أننا نواصل الدوران داخل الحلقة المفرغة!!

بالوسع أن نسترعى الانتباه إلى أن الفيلسوف يَألف هذه المسألة التي تبدو في الظاهر غير قابلة للحل، إنها هي نفسها مسألة بلوغ الفلسفة^(٢). كيف يمكن أن يصير المرء فيلسوفاً دون أن يكون [أصلاً] فيلسوفاً بطريقةٍ ما؟ ثَمَّة - بالمثل -

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في النفس: الكتاب الثالث. الدرس الثامن [والعبارة

اللاتينية الواردة في المتن أعلاه، هي طبق الأصل من]: *In de Anima, III, 8, n.718*.

(٢) في هذا المقام أحيل إلى تقديمي للفلسفة، في مؤلّف لي [إيف كاتان] بعنوان *Aborder la*

philosophie. باريس (الناشر *Seuil*) سنة ١٩٩٧، ص ٦-٢١.

يستحيل فهم المتناهي من حيث هو، إلا لمن ملّك فهماً للآ متناهي. لكن هذا الفهم [لآ متناهي] يستحيل، إلا بوساطة من معرفة المتناهي.

فى الحق إن الحلقة التى ىنغلق بداخلها الفكر، لا توجد إلا لأن موضوع تفكيرنا هو معرفة المتناهي، وهو المعرفة السالفة باللا متناهي - بنفس الكيفية - كمعرفة لموضوع. لم يكن لىوجد أى حلٌ إن كانت معرفة اللا متناهي الذى يظهر تناهى المتناهي، متاحة لنا كمعرفة لموضوع: إن كنا نعرف اللا متناهي كما نعرف المتناهي، لكان لدينا عندئذ موضوعان للمعرفة: المتناهي واللا متناهي، وكلٌ من هذين الموضوعين يتخذ من الآخر وساطته.

لكن لى الأكويى - كما ذكرت أكثر من مرة - لا يمكن أبداً لضوء العقل *lumen intellectus* [باللاتينية] أن يوهب ذاته مباشرة! ما من وعى بهذا الضوء، إلا فى الموضوع المعروف بفضله، باعتباره ما يسبق كل موضوع ويجعله ممكناً. لا وجود لحلقة مفرغة نحن منغلّقون فيها، والمسألة المطروحة قد خلّت سلفاً، وهذا ليس معناه أن الإنسان منذ المستهل، يمكنه بلوغ البعد الميتافيزيقى، ذلك أن فهم المتناهي إن كان ممكناً، فإنه غامض وملتبس؛ نفس السبب الذى يجعله ممكناً.

إن تمثّل لنا اللا المتناهي كموضوع، بنفس الصفة التى بها يتمثّل المتناهي، ملّكنا عندئذ فهماً واضحاً - مقطوعاً به - للمتناهي من حيث هو، ولكانت الوساطة كاملة ومكتملة: لكنّنا فيما هو بلا وساطة... فيما هو مباشر. لكن إن على النقيض لم يكن الانفتاح اللا متناهي يوهب إلا وهو مستتر... إن لم يكن فى أى وقت من الأوقات ثمة كموضوع، فإن فهم المتناهي من حيث هو، لا يكون هو نفسه موضوعياً أبداً، وأبداً لا يكتمل، هذا الفهم لا يمكن أن يكون إلا بوساطة، وهو يسهم فى إعتماد الوساطة المباشرة الزائفة التى يتاح بها اللا متناهي، أبداً لا يتم تجاوزها

تماماً. ويكون من شأن هذه الحيرة أن عالم الإنسان يكون هو السبيل إلى ضياع الإنسان في الأشياء، بقدر ما يكون هذا العالم هو الذى يُعدُّ لاستواء الإنسان من حيث إنه إنسانى! بالكيفية التى لصلة الإنسان بالعالم، يحتمل الإنسان - فى كل لحظة - مخاطرةً بالضيايع، وبانحطاط وجوده؛ وعندئذٍ لا يعود وجوده يزيد على ذلك الذى للأشياء.

على هذا النحو فإن الإنسان فى موقفٍ من شأنه ألا يكون التحول الفلسفى تامً الاكتمال أبداً، فى هذا الموقف لا يكون للمظهر ظهورٌ مباشرٌ أبداً، الميتافيزيقا تظل للإنسان "علماً للظواهر" *une phénoménologie* بالمعنى الحرفى للكلمة، لا تظهر الظاهرة.. لا يظهر "ذلك الذى يظهر" من حيث هو مباشرة، بل ينبغى الكشف عنه! "ذلك الذى يظهر"، يتطلب وساطةً تُلقى ضوءاً على معنى يجعله يظهر، يكون الالتباس عقبةً لا قبل للإنسان بها. فى آنٍ معاً، يكون الظهور ما به تتاح رؤية الشئ، ويكون ما يحجبها من زيفٍ (غير مباشر)؛ كأنما سكن الأشياء جنىً شريراً، وأبداً لا تتاح هى حقاً! هى دائماً نَمَّة، وعلى الرغم من ذلك، ينبغى دائماً إخضاعها.

هذا الهمُّ الناشئ عن مثل هذا الموقف، هو ما يُعبّر عنه توما الأكوينى فى وصفه للقطبيّة الثنائية لكل فعالية إنسانية. فدائماً ينبغى التعرف على التحرك "التلقائى" الذى به يتجه الإنسان صوب موضوعاته، ليتطابق بها، ودائماً ينبغى التنويه بالتحرك الذى به يعود صوب نفسه انطلاقاً من فعاليته، لكى يلحق بمجالٍ "سابقٍ على الموضوعية" *un espace "pré-objectif"* ... مجالٍ يؤسّس كل موضوعية؛ من حيث إنها [موضوعية] إنسانية.

هذا التحرك الثاني، يطلق عليه الأكويني صفة "التفكير المكتمل" *reditio in se completa* [باللاتينية]. في هذا التفكير يرجع العقل إلى ماهيته^(١). وإنما في هذا التفكير يكون ضمان الطابع - الإنسانى على وجه الخصوص - لكل فعالية، بإتاحة هذا التفكير بلوغ المعنى الذى يُمَثَّل للمظهر وساطةً ويكشفه. هذا "الضوء الكاشف" الذى للتفكير المكتمل، ليس شيئاً آخر غير ما للإنسان من ماهيته هو، أى القدرة الكلية التى هو إياها؛ من حيث إنه عقل *intellectus* [باللاتينية]. فى هذا المجال المبدئى يمكن استشفاف ما يسم طراز الميتافيزيقا الذى لدى الأكويني، هى ميتافيزيقا تتسامى عن أن تكون - بفعل حقائق أبدية - ميتافيزيقا لرؤية الإله، أو للمعرفة. وفى الآن ذاته، هى ميتافيزيقا تطمح إلى تجاوز كل تجريبية. فى عرف الأكويني أنه ما من "وجود فى العالم" يكون إنسانياً تماماً، إلا على أساس من إمكانية حقيقية لتجاوز العالم، وفئات العالم مؤسسة على فئة ليست - جذرياً - من العالم. لكن على النقيض من الميتافيزيقيين الذين يبحثون فى المطلق عن المعنى القائم بالوساطة، يؤكد الأكويني أن هذه الفئة - التى ليست من العالم - هى أفق للعالم يستحيل بلوغه. هذه الفئة هى دائماً بلا موضوع، فالأمتاهى لا يظهر إلا فى المتاهى. والتفكير المكتمل لا يكون ممكناً ولا فعلاً، إلا فى هذا الخروج من الذات الذى هو معرفة موضوعات العالم. وهذا بمثلما أن هذا التفكير المكتمل لا يكون بهذه الإمكانية والفعالية، إلا بفعل هذا الخروج من الذات. ما من أفق، إلا لأن ثمة عالماً. وما من أفق، إلا داخل ذلك العالم. الإنسان هو هذا التجاوز. الإنسان هو القدرة - غير المحدودة - على تجاوز العالم، وعلى تجاوز موضوعات العالم بأجمعها.

(١) "المسائل المتنازع عليها": فى الحقيقة 9، *Q. D. de Veritate II*.

إنما لهذا السبب بالتحديد، توجد مشكلةٌ للغة الميتافيزيقية. إن كان الوجود يحيل إلى أساسٍ هو مُستعصٍ على الوصف - بالمعنى الدقيق للكلمة، وهذا لأنه "سابقٌ على الموضوعية" *pré-objectif* - فعندئذٍ لن يسع اللغة سوى قول المظهر المباشر والزيف! لن يستطاع التعبير بالكلمات عن التناهي من حيث هو. يتبين أن اللغة تسهم في هذا الالتباس الأساسى للوجود الإنسانى: إن لم تكن اللغة تقول سوى ما تقوله بوضوح، فإنها لا تقول سوى ما هو بشرى بشدة [أى مجرد الوجود المادى للإنسان]. وإن لم تكن اللغة تستهدف سوى العالم، فإنها تترك العالم يُفَلَّت. لكى يكون القول حقيقياً وميتافيزيقياً، ينبغى له أن يستبين على أساس الصمت! ليست اللغة الإنسانية إنسانيةً إلا بكونها أكثر مما هى. وعليه فإن اللغة دائماً مرهفة، هى تظل دائماً غير مكتملة؛ لأن ما تتطوى عليه من ذاك الذى "هو أكثر"، أبداً لا يمكن استرداده فى فئات القول. إذ تُخترَل اللغة إلى ما هى إياه موضوعياً، ففى الحقيقة أنها لا تحدث!! لا وجود لأى مما تقوله اللغة، ما لم يكن مُستأنفاً فى امتداد لوجود. عندئذٍ تذكر اللغة ما لا تستطيع قوله بوضوح، وعليه فإن اللغة - على الدوام - منكوبةٌ بأعراض تجعلها مريبةً وملتبسةً وخطرة.

فى نهاية الأمر، ينبغى لنا الخروج بأن هذه الضرورة للميتافيزيقا.. هذه الضرورة للتفكير المكتمل، تعنى أن وجود الإنسان نفسه ليس مباشراً أبداً، لدى الأكويى أن الإنسان يصير ما هو إياه سلفاً: الإنسان فى حركة المعرفة وفى فعاليته عموماً، هو ما يعرفه وما يفعله. وعندما تتوصل هذه المعرفة - وهذا الفعل - إلى الكشف عن أساس وجوده هو، فعندئذٍ يمكن القول إن الإنسان هو ما هو إياه سلفاً. عندئذٍ يكون وجوده هو، مكتملاً ومفعلاً من قبله هو: إنه ما هو إياه، هو من ذاته وبذاته (بالمعنى الفعّال)، ما كانه فى ذاته. على هذا النحو يصير الإنسان هو وجوده، والإنسان يُشكّل وجوده هو، فى فعل التجاوز الذى به يتجاوز العالم -

بفهمه إياه - لكى يجيء إلى ذاته. بهذا الاسترجاع ترجمة لتعبير سبق إلى استخدامه الفيلسوف هيدجر - وباستخدام ذلك التعبير بمعنى مختلف - يمكن القول إن الإنسان "يمثل" بماهيته *L'homme "este" son essence*^(١). ورغم ذلك فإن هذا "المثول" ليس من شأنه أن يوجد الإنسان كشيء مكتمل نهائياً. أبداً لا يكون المتناهي - الذى يوجد الإنسان فى انفتاحه - للإنسان موضوعاً. والوجود هو - للإنسان - جعله للذات الإنسانية وجوداً فى هذا الانفتاح اللا متناهي، فى مسافة من الذات إلى الذات يستحيل قطعها: الوجود هو هذا وحده وعلى الدوام، وعليه فإن هذا التناهي يظل دائماً مستعصياً على الإنسان؛ ولكن الإنسان لا يظل منعقداً فى التناهي إلى الأبد، ليس الإنسان لا متناهياً، بل هو متناه؛ على أن الإنسان ليس متناهياً بمعنى كون الشيء مباشراً، بل يفهم تناهيه ويجعله يوجد له؛ وهذا هو ما يدعى وجوداً إنسانياً.

إذن فعلينا أن نستخلص أن التفكير هو - للإنسان - إعادة إيجاد موضع لكل موضوع، فى المجال الأصلي الذى يكتشفه التفكير المكتمل، أجل إن علينا أن نستخلص أن التفكير هو فهم كل موضوع باعتباره متناهياً، على ضوء اللا متناهي

(١) ينظر لمارتن هيدجر *M. Heidegger* مؤلفه الذى بعنوان *Introduction à la métaphysique* (الترجمة الفرنسية). باريس (الناشر Gallimard) سنة ١٩٦٧. هنا يتعلق الأمر بالفعل *wesen* متخذاً المعنى الفعال الذى كان له فى اللغة الألمانية القديمة [بينما بات هذا الفعل يحتمل فى اللغة الألمانية الحديثة معانى أخرى، منها "يجعل ملكه". أما الفعل الفرنسى *este* الذى اختير لمقابلة ذلك الفعل الألمانى (فى الترجمة التى اقتطف منها المؤلف إيف كاتان العبارة الواردة فى المتن أعلاه، والذى قابلناه نحن فى متن ترجمتنا بالفعل "يمثل") فهو يحتمل فى لغته عدة معانٍ، منها "الحضور" - الشامل "المثول أمام القضاء" - و"الادعاء" و"الترافع". أ.ع.ب.].

الذى هو إمكانية لما نعرفه باعتباره "العقل" *intellectus* [باللاتينية]، على هذا النحو فإن صلة الإنسان بالعالم، هي صلة خريّة. قدرة المرء على التفكير، هي أساساً غدوّه خراً... هي تجاوزه كل موضوع فعلى وافتراضى، كى يفهم ذاته ويؤسّسها؛ كقدرة على كل شيء.

ينبغى بعدُ عدم ارتكاب خطأ بشأن هذا الأفق الذى يكتشفه الإنسان أمامه، والذى ليس شيئاً آخر سوى إمكانيةه اللامتناهية، وحده التفكير فى هذا الأفق اللامتناهى، هو الممتنع بلوغاً إلى هذا الفهم الأصيل للإنسان، وهذا التفكير هو الممتنع ملاقة الأساس لكل مشروع فلسفى، بالتغلب على الالتباس الذى يشوب كثيراً مما يعاصرنا من صورٍ لعلم الإنسان لا تكفُّ عن ذكر تعالى ما هو هذا اللامتناهى الذى لا يتّاح أبداً كموضوع؟ أهو لا شيء، أم تراه مفهوماً كاملاً فيه يلاقى الإنسان ذاته كأنه فى مأمن، بعد أن يكون قد تغلب على ما فى عالمه من تنادٍ؟

لدى الأكويني أن الوعي بالوجود هو بأكمله موضع تكيفٍ ما للعقل *intellectus* [باللاتينية] من مكانة، فنجدّه يكتب قائلاً إن "عقلنا يفهم الوجود وفقاً للكيفية التى بها يكتشف هذا [الوجود] نفسه فى الحقائق الدنيا، التى منها نستمد معرفتنا".^(١)

هذا يعنى أن الوجود هو للإنسان دائماً هذا أو ذاك.. هو كونه مُعَيَّنًا. إذن فالتفكير فى أفقٍ لا متناه، هو التفكير فيما يمكن أن يكون كل شيء، لكنه ليس فى ذاته مُعَيَّنًا على الإطلاق! إنه التفكير فيما هو ليس فعليّاً على أى نحو كان، وعليه فى صورة الـ "لا شيء" - وحدها! - يمكن للإنسان بلوغ اللامتناهى.

(١) "المسائل المتنازع عليها": فى القدرة. الرد على [رقم] سبع 7، 2، *Q. D. de Potentia*.

ينبغي البحث في فكر الأكويني، من خلال ما يذكره بشأن الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] (كذلك يذكر الأكويني الهوية المشتركة *ens commune* [باللاتينية]، ومراراً). بهذا المصطلح، يعنى الأكويني حقيقة الوجود - كيّما تكون موضع التفكير - باعتبارها ما هو مشترك بين الكائنات جميعاً، مُعْتَدّاً بهم - بأدق التحديد - من وجهة نظر الوجود هذه. ما هو مشترك بين الكائنات جميعاً، هو أنها تكون، كل كائن يكون! والوجود *esse* [باللاتينية] الذى لكل كائن، هو وجود تامّ الكليّة، كمثّل "شكل" عامّ للوجود *esse formale omnium* [باللاتينية] يُلَاقى فى كل كائن خاص. إلا أن هذا "الوجود المشترك" *esse commune* [باللاتينية] لا يوجد فى ذاته! الأكويني يؤكد أن ما هو مشترك بين عدة كائنات، ليس شيئاً قد يوجد على مقربة من تلك الكائنات المتعددة (...). وعلى هذا النحو فإن الكائن الحى ليس شيئاً آخر غير سقراط ولا غير أفلاطون ولا غير أى من الكائنات الحية الأخرى (...). ولسبب أدعى بِشِدَّة، أفلّيس الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] شيئاً قد يضاف إلى جميع الأشياء الموجودة (...)? إن كان الأمر على خلاف هذا، فسيكون الناتج أن يوجد فى أفلاطون - وفى سقراط - عدة كائنات حية، هى الكائن الحى المشترك، والإنسان المشترك، وأخيراً أفلاطون [أو سقراط] نفسه".^(١)

هنا سيكون من اليسير تَبَيُّن النقد المُوجَّه إلى الواقعية الأفلاطونية. إنما لدى الأكويني يصحُّ هذا النقد كذلك، متى تعلق الأمر بـ "الوجود المشترك" *esse commune* [باللاتينية]. المراد من طرح "الوجود المشترك" كحقيقة واقعة، هو جعل فكر الكائن الخاص مستحيلاً، ونفَى ما له من حقيقة تخصّه وحده. واقع الأمر هو أن ما يشكّل هذا الكائن، سيكون "الوجود المشترك" *esse commune* [باللاتينية]

(١) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الأول. الفصل السادس والعشرون C. G. I, 26.

وقد لحق به ما يضاف إليه من تحديدٍ مُعَيَّن، وإن كان (كما يتَّضح) تحديدًا مستحيلًا! وواقع الأمر كذلك هو أن "الوجود المشترك" *esse commune* [باللاتينية] يُمثِّل - بحكم تعريفه - استبعادًا لكلَّ تحديدٍ داخلي. ومن ناحية أخرى فمن العبث التماسُ تحديدٍ خارج الوجود المشترك، فما أَىُّ ممَّا هو خارج الوجود المشترك، سوى عدم. من ثَمَّ فإن كان "الوجود المشترك" *esse commune* [باللاتينية] حقيقيًا، لما وُجِدَ خارجه شيءٌ، ولما أمكن التفكير في أَىِّ شيءٍ؛ بما أن الوجود المشترك نفسه، ليس شيئًا محددًا على الإطلاق^(١).

بالمثل فليس من الممكن البحث عن حقيقة الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] في الشيء الخاص. ليس ما يوجد في الشيء الخاص، إلا تحديدات يتضمَّنُها الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] كمُمكِّنات، المفهوم المشترك للوجود يعنى إمكانية لا متناهية، وأبدًا لن يكون ما يكون.. أبدًا لن يكون الكائن، إلا تحقُّق إحدى تلك الإمكانيات؛ بخلاف سائرهما جميعًا. الوجود هو القدرة على آية كينونة؛ ولكن كل ما يكون، هو شيءٌ ما.

يضيف نفس الفصل من "مجموعة الردود على الأمم" الذى ذكرته نَوَّأ، أن الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] لا يتحقَّق - واقعياً - إلا فى العقل. إذن ففى الوسع القول إن الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] ليس إلا فكرة، أو إنه - على وجه أدق - إمكانية الإنسان الحقيقية للتفكير فيما هو أبعد

(١) هنا يجوز التساؤل عما إن لم يكن الشك الرهيب الذى ينتهى الأمر بالفيلسوف [الإغريقى السابق على سقراط، فى أوائل القرن الخامس قبل المسيح] بارمنيدس إلى بلوغه، راجعاً إلى أن مفهومه لـ "الوجود" فى المجال الذى هو وحده حقيقى [مجال الحقيقة فى مواجهة مجال الآراء، وفقاً لمذهب ذلك الفيلسوف، أ.ع.ب.] ليس إلا "الوجود المشترك".

من جميع الأفكار. الوجود المشترك هو إمكانية الإنسان الحقيقية لتجاوز الموضوعات جميعاً. وسيظل بعدُ في الوسع ذكر "فئة" الذهن، وهي فئة لا يمكن - على أى نحوٍ - أن تُجعل موضوعاً. التفكير وفقاً لهذه الفئة، هو التفكير فيما هو خاوي... فيما هو "لا شيء"، وما ليس له - من ذاته - واقع من أى نوع كان. هذه الفئة تسوقنا إلى فكرٍ موضوعه "لا شيء"، والذي لا يعنى (كما قد يتبادر إلى الذهن) فكراً لا يفكر! حقيقة الأمر هي أنه يتعلق بتفكيرٍ للفكر فيما يؤسسه ويجعله ممكناً. إذن فتفكير الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] هو للفكر اللحظة السلبية. إنه اللحظة التي تؤسس ما للعقل الإنساني من تجاوز، وهذا التجاوز ليس ممكناً، إلا لأن الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] ليس موضوعاً للفكر؛ فهو "لا شيء"! عندئذٍ لا تكون العاقبة إلا تلك المفارقة الصارخة التي هي أن الفكر الإنساني لا يفكر في شيء، ما لم يفكر أولاً في اللا شيء!!

وعندئذٍ يكون السؤال عما إن كان في الإمكان تجاوز تلك اللحظة السلبية للفكر.. عما إن كان في إمكان الفكر الميتافيزيقي أن يتجاوز ذلك اللا شيء الذي للوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية]، لكي يجعل موضوعاً تفكيره ما دعاه الأكويني "الوجود الباقي، [الذي هو] أشد الاكتمالات كمالاً" *Ipsum esse subsistens, perfectio omnium perfectionum* [باللاتينية]؟ بعبارة أخرى أيمن للإنسان أن يتخذ موقعه قبالة الوجود، بدلاً من التفكير في ذلك اللا شيء الذي يكشف الوجود؟ هذا التحرك السلبي للإنسان، الذي هو التجاوز: أيمنه بلوغ أفقٍ حقيقي، بتجاوزه سلبية الفكر، مُحْكَمًا "أنطولوجيًا" [علمًا للوجود] إيجابيةً مقدراً لها أن تتطور إلى "ثيولوجيًا" [علمٍ للآهوت]؟

من العسير الإجابة عن هذا السؤال، لكن في الوسع القول إن تلك اللحظة السلبية التي تؤسس الميتافيزيقا، تستلزم فكرًا ينبغي له أن يتخذ موضعه قبالة الوجود؛ وبذا يُحكم أنطولوجيا إيجابية. هذا العلم الإيجابي بالوجود لا يبدو مستحيلًا أصلاً. لكن لأن "البحث في الماهية" *consideratio entis* [باللاتينية] - الذي يتخذ مُنطلقًا من الفكر الإنساني - هو على الدوام بحثٌ في "ماهية الأشياء المُدرَكة" *quidditas rei sensibilis* [باللاتينية]، فمن المستحيل التفكير في الوجود من حيث هو؛ ما لم يسبقه تَبَيُّنُ الهاوية التي تفصل الوجود عن الكينونة الشينية (أى الكَوْنُ هذا، أو ذاك). للإنسان يكون الوجود (فيما هو أبعد من "الكَوْنُ هذا") دائماً وبالضرورة، هو "الكَوْنُ لا شيء". على هذا النحو فإن الإنسان لا يستطيع بلوغ المَلء إلا عبر اللا شيء؛ فبدون الإبقاء على هذه المسافة - وعلى هذه السلبية - يكون المتناهي هو الذى يُعلن لا متناهيًا، فيما يُعاودُ اتخاذه من اتجاه إلى الوثنية. إذن فلا يوجد فكرٌ إنسانى ليس سلبياً، وفكر الوجود - إن كان ممكناً - لا يستطيع الإفلات من هذه السلبية.

إنما للحفاظ على هذه السلبية، ينبغي فهم الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] كفتة انفتاحٍ لا متناهٍ، تلك الفتة التي لا يمكن لأى شيء أن يذرج بها. كذلك للحفاظ على السلبية، ينبغي فهم استحالة التفكير في الوجود المشترك كموضوع. هذا يبدو بأيّما أهمية للأكويني، حتى ليأبى - بإصرارٍ - مطابقة الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] بالوجود خالصًا ومجردًا. إنما ثمة مسعى متواصلٌ للفكر... ثمة استسلامٌ - ممكنٌ دائماً - لإغواء مصدره ما هو مباشر. واقع الأمر هو أنه إن أريد - عند بحث الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] - التفكير في الوجود على نحوٍ مخالفٍ للتفكير فيه داخل سلبية اللا شيء، فعندئذٍ يكون التفكير في الوجود باعتباره كائنًا؛ لا باعتباره - على وجه

الدقة - وجودا. لا يكون التفكير في الوجود، بل في صلة الوجود بماهية *quidditas* [باللاتينية] مُعَيَّنَةً - ومن ثمَّ مقررة - ستكون نوعا من ماهية مطلقة وكلية.. تكون الـ"هذا" المطلق الذى لا يكون "هذا" مُعَيَّنًا، بل سيكون مثل كُلِّية لجميع التعيينات. عندئذٍ يكون الوجود مفهوماً كموضوع - للموضوعات جميعاً - وُضع ثَمَّة اعتباراً، فيما هو أبعد من جميع الفئات الوجودية. وعندئذٍ يمكن أن يتاح الوجود، بما إنه يتضمَّن - خفية - صلةً بماهية كلية؛ ويجرى التفكير في اللا متناهى بمثابة فى المتناهى تماماً. فى هذا النسيان للسلبية التى يرجع إليها التعريف بمرتبة الإنسان، يمكن عندئذٍ أن يتأكد علم الوجود باعتباره إيجابياً؛ إذ يصير [علم الوجود] ما يدعوه هيدجر "علم لاهوت وجودى" *une onto-théologie*. ما هو كائنٌ من وجودٍ مشترك *esse commune* [باللاتينية]، يتجلَّى باعتباره لا متناهٍ ينكشف - على نحوٍ فيه مفارقة - بكيفية المتناهى... ينكشف كماهية *quidditas* [باللاتينية] مُتَعَقِّلَةً. بجعل الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] موضوعاً على هذا النحو، فمن ثمَّ يُفترض كائنٌ أسمى وكلَّى. لكن فى هذا المفهوم بعض التناقض، بما إنه لا توجد ماهية *quidditas* [باللاتينية] إلا وهى مُقرَّرة ومتناهية. إذن فمن المستحيل التفكير فى الوجود المشترك *esse commune* [باللاتينية] إلا على صورة اللا شىء - كانفتاحٍ خالص - لا على صورة الوجود. وتكون السلبية - من حيث هى - غير قابلةٍ للتجاوز.

إذن فإن كان علمٌ للوجود يبدو للأكويني ممكناً، فعلى الدوام يكون ممكناً بارئكازه على هذه السلبية الجذرية. أبداً لا نكون على قدم المساواة مع الوجود، وتناهى الإنسان غير قابلٍ للتجاوز، منذئذٍ يكون تأكيد الوجود الباقي، سعيًا إلى إعطاء معنى - بناءً على هذا التناهى، وعلى هذه السلبية - لما يذكره الأكويني عما "هو نفسه الوجود الباقي" *Ipsium esse subsistens* [باللاتينية] من أنه "لا توجد

له ماهية أخرى غير نفس وجوده".^(١) المطلق يتاح للتفكير، دون أن يوهب كموضوع للتفكير أبداً، على هذا النحو فإن شيئاً لا يُقرَّر - تمام التقرير - توجُّه الإنسان إلى المطلق.

(١) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الأول. الفصل الخامس والعشرون ([والأصل اللاتيني للعبارة الواردة في المتن أعلاه هو]: *Non habet quidditatem nisi suum esse* [كما ورد في] .C. G. I, 25

الفصل الخامس

الوجود السياسى

فيما سبق من فصول، قمنا بوصف المقولات التى يُعدها الأكوينى - بوحى من تأملاته فى فكر أرسطو - ما يجعل من الوجود وجودًا إنسانيًا، وأوضحنا أن علم الإنسان إذ يفهم على هذا النحو، فهو يضع موضع التنفيذ مشروعًا ميتافيزيقيًا. هذا المشروع هو لعلم الإنسان بمثابة وجهه الآخر، السلبي. إن لم يؤخذ هذا البعد الميتافيزيقي فى الاعتبار، سيكون وجود الإنسان كوجود أى من الأشياء. ولدى الأكوينى أن الإنسان لا يحقق ماهيته إلا فى انفتاح لا متناه على الوجود، ولكن الوجود لا يستوعب أبدًا باعتباره وجودًا: دائمًا يكون الوجود - للإنسان - وجود الكائن، ودائمًا يجرى التفكير فى الوجود - وبلوغه - باعتباره الأفق لفكر الكائن ولتجربته، وعليه فلكى يتحقق الإنسان فى هذا الانفتاح على الوجود، فهو - على الدوام - يحال إلى العالم، وما يجريه [هذا الإنسان] فى العالم من أفعال.

لكن لدى الأكوينى أن هذا الوجود للإنسان لن يكون إنسانيًا بالتمام والكمال، ما لم يكن كذلك وجودًا سياسيًا. معلوم أن هذا البعد السياسى للوجود الإنسانى، هو الموضوع الأساسى لهذه الدراسة. وهذا حتى إن كان موضوع البعد السياسى للوجود الإنسانى - الذى نجعله فى هذه الدراسة أساسيًا - من بين معالم فكر الأكوينى التى تُعرض - فى كثير من الأحيان - باعتبارها ثانوية، أو على الأقل

لا تحظى بكثيرٍ من الدراسة. في الأبحاث المكرسة للقديس توما، يتم إبراز نظرياته الكبرى في علم اللاهوت أو الميتافيزيقا أو الأخلاق، لكن من يفعل هذا يغفل ما للأكويني من فكرٍ سياسيٍّ أصيل، وهو فكرٌ يضع إسهام القديس توما في علم الإنسان موضع التنفيذ. كذلك فإن من يفعل هذا يتناسى أن هذا التفكير السياسي هو جانبٌ أساسي من فكر القديس توما. أحياناً يكون تناول الدارسين لهذا الموضوع، كأن الأكويني يسترجع نظريات أرسطو في السياسة ولا غير. هذا في أفضل الأحوال، أما في أسوأها فكان الأكويني ينصاع - بلا نقاش ولا تبديل - لما عرفه عصره من فكرٍ سياسيٍّ هدفه إنصاف مسيحية العصر الوسيط، المزدهرة عندئذٍ. وكثيراً ما تنشأ عن هذا التناول مناهج غير مقطوع بصحتها، قوامها تجميع نصوصٍ للأكويني هي خارج كل سياق.. نصوصٍ هي في أغلبها مقتطفات من أقوال الأكويني، يظهر فيها بمظهر المساند لآراء لا تجد لها اليوم سنداً.. آراء موضوعها التعذيب وعقوبة الإعدام والحرب.. إلخ^(١). وتفقد رؤية مدى التماسك في فكر الأكويني، الساعي - في تحليله للبعد السياسي للوجود الإنساني - إلى إحكام علمٍ للإنسان يكون علماً عملياً؛ يضع موضع التنفيذ المبادئ الكبرى لعلم الإنسان النظري، تلك التي عرّضتها فيما سلف من الدراسة.

لكن هناك ما هو أهم! أن في هذا الإغفال لما لفكر الأكويني من بعدٍ سياسيٍّ، قلةٌ علم بهذا الفكر نفسه. واقع الأمر هو أنه إن كان على الإنسان أن يؤسس

(١) لاستيضاح ما ذكرناه، يُرجع إلى المجموعة الصغيرة من منتخبات من النصوص السياسية للقديس توما الأكويني، والتي أعدها دني ديرو Denis Dureau وصدرت حديثاً بعنوان *Petite Somme Politique* في باريس (الناشر Pierre Téqui) سنة ١٩٩٧. وبالمثل يتضمن هذا العمل ترجمة جديدة لنص *De Regimine principum* [في النظام الأساسي..]، المذكور في ختام القائمة الواردة في مستهل الترجمة باختصارات عناوين مؤلفات القديس توما الأكويني].

إنسانيته في صلته بالإنسنة وبالآخرين. فيلوح أن هذا يسئل إيصاحه نسبيا. وكثيرا ما يقام بهذا الإيضاح، عن طريق تحليل ما للوجود الإنساني من أبعاد لاهوتية وميتافيزيقية وأخلاقية. لكن هذا الذي يؤسسه الإنسان ويفوز به، ينبغي أن يتحقق في جميع ما في العالم من وساطات، ويقول الأكوييني: في جميع ما للإنسان من موضوعات، بما يشمل أشدها إعتاما واستعصاء على الفكر - شأن الجسد والجنس والعمل، وما هو سياسي. وكيفية تفكير الأكوييني في البعد السياسي للوجود الإنساني، تبدو لي نموذجا دالا على مسيرته. من حيث إن ما هو سياسي يضع موضع التنفيذ مفاهيم مُتَشَعِّبة للغاية - كمفاهيم "المجتمع" و"الدولة" و"السلطة" و"الحرية" و"اللتزام" و"الصالح العام".. إلخ. - وكذلك من حيث إن ما هو سياسي يظهر باعتباره أبعد المجالات عن الذاتية... يظهر باعتباره موضع خسرانها، فعليه يكون بأهمية بالغة إظهار ما يخطر به الإنسان في هذا المجال - دون انقطاع - من خسران النفس، الأكوييني يعتقد أن الإنسان يحقق إنسانيته، وينبغي أن يحققها.

يعتقد الأكوييني - في أثر أفلاطون وأرسطو. وبرفقة العديد من معاصريه - أن مجال ما هو سياسي ليس مجالا ثانويا ولا عارضا. وأنه ليس في الإمكان التعرض لذكر الإنسان بصواب، دون الاعتداد بوجوده في وطن [أى في كيان سياسي]. في عرف القديس توما أن الفلسفة السياسية ضرورية بمثلما الأخلاق أو الميتافيزيقا، وهذا لسبب حاسم هو - كما يقول "الفيلسوف" [أرسطو] - إن الإنسان أساسا كائن سياسي.

ينبغي الإلحاح على كيفية فهم الأكوييني بيان أرسطو هذا، لدى القديس توما أن الحياة الاجتماعية والوجود السياسي، لا يتأديان إلى اقترانهما بكونونة شخصية وفردية، سائلة الوجود على هذا البعد الاجتماعي والسياسي.. أقول إنهما لا يتأديان

إلى هذا الاقتران، من الخارج وفى أجلٍ لاحق. إنما الحياة الاجتماعية لدى الأكويني، لا يمكن فهمها كأنها "تَحَسَّنٌ" *melius esse* [باللاتينية] يطرأ على فرد معزول؛ فيَقُومُ ما فيه من ضعف (على هذا النحو لا يمكن أن يكون المجتمع تَحَقُّقًا لِعَقْدٍ!)، بل على العكس لا يَتَصَوَّرُ الأكويني أىَّ تعارض - أو تعاقب أو تناظر - بين الوجود الفردى والوجود الاجتماعى. متى وُجِدَ الإنسان، فبالمثل قد وجد نظام اجتماعى وسياسى. إنما لا يصير فى إمكان الإنسان أن يُحَقِّقَ جميع الإمكانيات الكامنة التى تجعل منه شخصاً إنسانياً، إلا فى وجودٍ جُعِلَ اجتماعياً *une existence socialisée*؛ لا يتحاشى ذلك الوجود. "الإنسان بطبيعته حيوانٌ اجتماعى" *Homo est naturaliter animal sociale* [باللاتينية]^(١). الأكويني يلتزم برأى أرسطو، بلا تحفظ. المجتمع "داخليٌّ" بالنسبة إلى الإنسان *La société est "intérieure" à l'homme*. المجتمع جزءٌ من ماهية الإنسان، وهو أصلاً إنسانى. والإنسان الذى قد يعيش فى عزلة - منكفئاً على ذاته - لن يكون إنساناً بالتمام والكمال، بل ووفقَ رأى أرسطو على الدوام، هو "إما كائنًا فاسدًا، وإما كائنًا يفوق فى قدرته البشر".^(٢)

(١) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس". الكتاب الأول. الفصل السابع: "بما أن الإنسان بطبيعته

مَجْعُولٌ لِكى يعيش فى وطن". *Aristote, Ethique à Nicomaque, I, 7, 1097 b*.

(٢) أرسطو: "السياسة". الكتاب الأول. الفصل الثانى ٤ 1253 a 4 *Aristote, Politique, I, 2, 1253 a 4* [وفى

ترجمة أحمد لطفى السيد لمؤلف أرسطو إلى العربية عن الترجمة الفرنسية لـ "جول برتلمي

سانت هيلير" *Jules Barthélemy-Saint-Hilaire* - فى طبعة محدثة نشرتها فى مصر الدار

القومية للطباعة والنشر، بدون تاريخ - ترد عبارة الفيلسوف الإغريقى بصيغة أخرى، هى

"إنسان ساقط أو إنسان أسمى من النوع الإنسانى". (ص ٩٦). والمقابل الوارد فى المتن

أعلاه، ندين به للأستاذين د. جبور عبد النور ود. سهيل إدريس فى معجمهما "المنهل".

بيروت (الطبعة السادسة، دار الآداب ودار العلم للملايين) سنة ١٩٨٠، ص ٧٦١ فيما

يخص كلمة *perversi* وص ٩٨٩ فيما يخص كلمة *surhumain*، بشيءٍ من التعديل (إذ يرد

فى العءىء من نصوص الأكوىنى؁ ىتضح أنه بهءا المعنى فهم ما للمجمع من سمة "طبىعىة"؁ سلفاً ىرفض هو نظرىات "الإصلاءىىن" الءىن سىعءون الحىاة الاجتماعىة من بىن المعطىات التارىخىة الخالصة؁ إء ترتبط بوضع الإنسان كمركب للخطىئة. "الإنسان حىوان اجتماعى؁ لءرعة أنه [حتى] فى حالة البراءة [السابقة على الخطىئة الأولى]؁ لكان الناس قد وهىوا حىاة اجتماعىة".^(١) إذن فإن "الاجتماعىة" *La socialité* هى بُعدٌ ىشكّل الإنسان؁ وىنبغى الاهتءاء إلیه فى جمىع الأشكال التارىخىة التى قد ىتخذها الوجود الإنسانى؁ قد ىطرأ تعىىرٌ على المجمعاء فى صورها الملموسة؁ أما "المجمع" فإنه ىظل باقىاً. ىقول الأكوىنى بُعد إن الحىاة الاجتماعية نعمة لا ىستطىع الإنسان الاستغناء عنها؁ ونجده ىكتب قائلاً إنه "بما أن الإنسان بطبىعته حىوان اجتماعى؁ فهو بحاجة إلى معاونة الآءرىن من بنى الإنسان له؁ كى ىبلغ غایته".^(٢) كما نقرأ له - فى موضع آخر - قولة: "لكن بىن جمىع تلك

لءیها مقابل الكلمة الأخيرة؁ بصیغة "فائق قدرة البشر". وقد أثرناه فى ترجمتنا على كل من صىاعة الأستاذ أحمد لطفى السىء والمقابل الآخر الذى اقترحه واضعاً "المنهل"؁ وهو الكلمة المنحوتة "قوبشرى"! والأصل الفرنسى للعبارة على نحو ما اقتطفها المؤلف (ایف كاتان) فى منته. هو *ou bien un être perverti ou bien un être surhumain*؁ علماً بأن الترجمة الحرفىة لكلمة *perversi* الفرنسىة هى "مفسء" لأنها اسم نائب الفاعل من "أفسء" *pervertir*. وفى هذه الحالة تكون كلمة "فاسء" هى المقابل للكلمة الفرنسىة *pervers*. أ.ع.ب.].

(١) "المجموعة اللاهوتىة": الجزء الأول. المسألة السادسة والتسعون. البءء الرابع 4. *S. T. 1 a, q. 96.*

(٢) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الثالث. الفصل السابع عشر بعد المائة [والأصل اللاتىنى

للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *Cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab*

C. G. III, 117, aliis hominibus adjuvari ad consequendum finem

.amplius

الخيرات التى يتاح للإنسان الانتفاع بها، هم الآخرون من بنى الإنسان الذين لهم المقام الأول. واقع الأمر هو أن الإنسان بالطبيعة حيوان اجتماعى".^(١)

هذان النصان - المثيران للاهتمام وذوا الدلالة - يحيلان إلى نفس المقتطف من أرسطو^(٢). يعزل هذين النصين عما هما فيه من سياق، يمكن تفسيرهما بمعنى

(١) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الثالث. الفصل الثامن والعشرون بعد المائة. فى المستهل [الأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *Inter omnia autem quae in usum hominis veniunt, praecipua sunt etiam alii hominis. Homo enim naturaliter est animal sociale* [كما ورد فى] C. G. III, 128, début.

(٢) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس". الكتاب الأول. الفصل السابع *Aristote, Ethique à Nicomaque, 1, 7, 1097 b*. [وفى ترجمة Jean Voilquin إلى الفرنسية لمؤلف أرسطو ذاك، تلك الترجمة المصحوبة بنشرة كاملة للأصل اليونانى لمتن العمل (والتي اختار لها واضعها عنوان *Éthique de Nicomaque* وليس *Éthique à Nicomaque*) والصادرة من باريس (نشر Garnier، د. ت.)، ترد العبارة التى يشير إليها المؤلف إيف كاتان فى المتن أعلاه فى ص ٢١، ونصها من الترجمة الفرنسية هو: *Le bien suprême, en effet, selon sa nature, se suffit à lui-même. Et quand nous nous exprimons ainsi, nous entendons qu'il s'applique non pas au seul individu; menant une vie solitaire, mais encore aux parents, aux enfants, et, en un mot, aux amis et aux concitoyens, puisque, de par sa nature, l'homme est un être social* أى: "بما أن الإنسان بطبيعته كائن اجتماعى". وترتيب العليّة المفهوم من كلمتى "بما أن"، راجع إلى بداية الفقرة (وهى السادسة فى ترقيم هذه النشرة، الواضح أنه مختلف عن ترقيم النشرة التى يرجع إليها المؤلف). حيث يقول أرسطو إن "واقع الأمر هو أن الخير الأسمى يكتفى بنفسه، وفقاً للرأى الشائع. ونحن عندما نستخدم هذا التعبير. نعى أنه ينطبق لا على الفرد وحده - مزاولاً حياة منعزلة - بل بعد على الآباء والأبناء، وبكلمة واحدة على الأصدقاء والمواطنين، بما أن الإنسان بطبيعته كائن اجتماعى" *Le bien suprême, en effet, selon sa nature, se suffit à lui-même. Et quand nous nous exprimons ainsi, nous entendons qu'il s'applique non pas au seul individu; menant une vie solitaire, mais encore aux parents, aux enfants, et, en un mot, aux amis et aux concitoyens, puisque, de par sa nature, l'homme est un être social*. هذا وإن كنا فى الهامشين السابقين قد أوردنا الأصول اللاتينية لعبارات القديس توما - جرياً على عادتنا فى الترجمة إلى العربية لما يترجمه المؤلف من اللاتينية إلى الفرنسية، مع تكرار الأصول اللاتينية متى احتفظ هو بها - فمن اللائق فى هذا الهامش أن نورد الأصول الفرنسيين للعبارات التى ترجم بها المؤلف

فردى وأخلاقي خالص؛ في إطار نظرية نفعية للصلة بالغير؛ ليكون الآخرون من بنى الإنسان مجرد وسيلة وُضِعَتْ تحت تصرف فردٍ يعيش من أجل نفسه - ويجد في غيره من الناس المصادر اللازمة لبلوغه غايته الفردية على نحو أكثر ملاءمة - وفي خدمة ذلك الفرد. لكن هذا ليس موضع تفكير الأكويني، لذا نجده يذكر نص أرسطو مرتين. ما يستشعره الإنسان من احتياج للغير، والاستفادة التي يجنيها من الآخرين من بنى الإنسان، ليس مرماهما مجرد "تحسُّن" *melius esse* [باللاتينية]. إنما يشكِّلان الإنسان ذاته. الإنسان في حاجةٍ إلى الآخرين من بنى الإنسان، لكي يوجد؛ لا لمجرد أن يوجد على نحو أفضل.

هذا سيواجهه باعتراضٍ فحواه أنه لا يحل المشكلة، ففي نهاية الأمر ندَّعى الفردية نفس الادعاء: فإنما لتحقيق الفرد غايته، يضطر هو إلى اللجوء إلى الآخرين، هذا الاعتراض يُجْمَل جميع ما يُلَاقَى من مشاكل في دراسة الصلة بين الفرد والمجتمع، وهو يبدو مرتكزا على معضلةٍ غير قابلةٍ للحل: فإما أن يكون الفرد هو ما يُعَدُّ غايةً، ويكون للمجتمع دورٌ نفعي؛ بإتاحته للفرد تحقيق تحقيق غايته الأساسية. وإما أن يكون المجتمع هو الذى يحظى بالتمييز، ويوضع كلُّ ما هو فردى - من قيم أو غايات - فى خدمته.

أقوال القديس توما، وهما *Puisque l'homme et par sa nature un animal social, il a besoin d'être aidé par les autres hommes pour atteindre sa fin* *Or, parmi tous ces biens qui se présentent à l'usage de l'homme, les autres hommes tiennent la première place. L'homme est, en effet, par nature un animal social* فيما يخص الهامش السادس. ويسترعى الانتباه استخدام القديس توما لكلمة "حيوان" في حين ترد في الترجمة الفرنسية لنص أرسطو التي رجعنا إليها كلمة "كائن"، مما يستلزم مزيداً من البحث فيما إن كان هذا تدقيقاً من جانب القديس توما - باعتبار أن الحيوان كائنٌ حى لا مجرد كائن - أو إن كان قد راعى سبق أرسطو إلى هذا، فى الترجمات اللاتينية لنصوصه التي رجع الأكويني إليها، أو حتى عن خشية من القديس توما أن تفهم كلمة "الكائن" *esse* فى اللاتينية بمعناها الآخر الذى هو "الوجود". أ.ع.ب.].

هذه المعضلة لا تتراءى أبداً في فكر الأكويني، لسبب أساسي هو أن مفهوم الفرد والمجتمع لديه لا يتيح طرح مسائل على شاكلتها. حقاً إن الأكويني يعلن أن المجتمع مُهيَّوٌ لخدمة ما للفرد من غاية، لكنه يؤكد أن الفرد هو للرابطة الاجتماعية كمثما الجزء للكل، فإن لم تكن هاتان التسميتان - "الفرد" و"المجتمع" - إلا حدّي مسألة غير قابلة للحل، فهذا لأنهما - في عرف الأكويني - تسميتان مختلفتان لحقيقة واحدة؛ لا توجد معضلة حقيقية إلا متى عدّ الفرد والمجتمع حقيقتين متميزتين الواحدة منهما عن الأخرى، وخارجيتين الواحدة منهما بالنسبة إلى الأخرى، وبالتالي عدّ الصالح الفردي والصالح العام على نفس الشاكلة. إلا أن الأكويني يعتقد العكس تماماً ويؤكد: الوجود الاجتماعي عنصرٌ ينتمي إلى ماهية الوجود الإنساني ذاتها، والإنسان - أو "الشخص الإنساني" - لا يكتمل حقاً إلا باندماجه في مجتمع سياسي. إذن فليس في الإمكان معارضة غاية المجتمع وصالحه بغاية الفرد وصالحه. ما من شك كبير في ضرورة تمييز التهيوين الفردي والاجتماعي أحدهما عن الآخر، لكنهما داخليان الواحد منهما بالنسبة إلى الآخر.

هذا التفسير يؤكد كَمَ عديدٌ من النصوص التوماوية. الأكويني يؤكد أن الإنسان لا يمكن أن يوجد واقعياً إلا في واقعٍ سياسي، ويكتب قائلاً إن "واقع الأمر هو أنه بما أن الفرد جزءٌ من الجمع، فإن كل إنسان - في ذاته، وبكل ما يمتلك - ينتمي إلى الجمع".^(١) ولهذا السبب فإن الفرد لا يبلغ غايته، إلا بمواظبته على ما للمجتمع السياسي من غاية؛ لذا فإن الأكويني يكتب قائلاً كذلك إنه "عند سعي المرء

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني، المسألة السادسة والتسعون. البند الرابع [الأصل اللاتيني للعبارة الواردة في المتن أعلاه هو]: *Cum unus homo sit pars multitudinis quilibet homo, hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis sicut et quaelibet pars id quod est totius* [كما ورد في] *S. T. 1a2ae, q. 96, a. 4*. يُنظر كذلك القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة الثامنة والخمسون. البند الخامس، والمسألة الرابعة والستون. البند الخامس *5, a. 64, q. 58, a. 5* ; *2a2ae, q. 58, a. 5*.

إلى الصالح العام للجمع، فبالتالي يكون - تبعاً لهذا - سعيه إلى ما يشمل صالحه الخاص. وهذا لسببين، الأول هو أن الصالح الخاص لا يمكن أن يوجد دون الصالح العام للأسرة أو للمدينة أو للمملكة (...). أما السبب الثاني فهو أنه بما أن الإنسان جزء من الدار ومن المدينة، فعليه أن يعتدّ بما يصلح له من خير، تبعاً لما يُحرص عليه نسبياً لصالح الجمع. واقع الأمر هو أن التهيئة السليمة للأجزاء تستمدّ ممّا لها من صلة بالكل^(١).

ما يمكن استخلاصه إذن هو أن الفرد لا يمكن أن يكون هو ذاته مراداً لذاته، ما لم يكن مراده بحكم هذا هو المجتمع السياسي كذلك؛ وفي نفس الوقت!

ورغم ذلك، فعندما ينشأ الأكوييني في الإنسان نوعاً من مراد للمجتمع، ينبغي لنا ألا نفهم من هذا أنه يجعل من المجتمع السياسي واقعا تعاقدياً *une réalité contractuelle*. في متابعة الأكوييني لأرسطو على طول الخط^(٢)، يبدو له نزوع الإنسان إلى المجموع - أو مراده إياه - طبيعياً بأدقّ معاني الكلمة.. يبدو له هذا

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة السابعة والأربعون. البند العاشر. الرد على الاعتراض الثاني [و الأصل اللاتيني للعبارة الواردة في المتن أعلاه هو]: *Ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum propter duo : primo quidem quia bonum proprium non potest esse sine bono communi [...]; secundum quia cum homo sit pars domus vel civitas, apportet quod consideret quid sit bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona S. T. [كما ورد في] enim disposito partium accipitur secundum habitudinem ad totum* 2a2ae, q. 47, a. 10. ad 2um ينظر كذلك القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة الثامنة والخمسون. البند الخامس: "كل ما هو لصالح الأجزاء، يُنظّم وفقاً لما هو لصالح الكل". *Quodlibet bonum parties est ordinabile in bonum totius* [طبق الأصل اللاتيني من] 2a2ae, q. 58, a 5

(٢) أرسطو: "السياسة". الكتاب الأول. الفصل الثاني 1253 a 2-18. *Aristote, Politique, 1, 2, 1253 a 2-18*.

النزوع - أو هذا المراد - كأنه ما يمكن أن يوصف بعذ بأنه بنية مُشكّلة لماهية الإنسان. من ثم ينبغي الرجوع إلى نصّ بالغ الأهمية من "المجموعة اللاهوتية"! في ذكر الأكويني للقانون الطبيعي، نجدد مُتجسّماً إلقاء الضوء على أعمق نزعات الإنسان: تلك التي يشارك فيها الكائنات جميعاً. ثم تلك التي يشارك فيها الأحياء جميعاً، وأخيراً تلك التي ينفرد بها؛ والتي بفعلها يتم تعريفه باعتباره إنسانياً على وجه الخصوص. وهذا عندما كتب الأكويني قائلاً إنه "يوجد في الإنسان نزوعٌ طبيعيٌّ إلى الخير، وفقاً لطبيعته ككائن عاقل؛ تلك الطبيعة التي اختصّ بها، من ثمّ فإن له نزوعاً طبيعياً إلى معرفة الحقيقة عن الإله، وإلى الحياة في مجتمع"^(١).

هذا النص اللافت للنظر بما فيه من تكثيف، يوجز فكرة طالما تمسّك بها الأكويني. المطروح للبحث ثمة، هو فلسفة بأكملها.. فلسفة فيها يتحقّق الإنسان في صلته بالآخر وبالإله، دون أن ينشأ عن هذه "القطبية الثنائية" أي تناقض؛ بما أنه كذلك يكون - على نفس النحو تماماً - تحقّق الإنسان واقعياً كإنسان إنساني. هذه النظرية في الوجود الاجتماعي للإنسان. ليست - لدى الأكويني - سوى تطبيق لنمطٍ كلّى يتحقّق في الكائنات جميعاً: "تهيؤ الأشياء يَمَثُلُ بملّحين اثنين"^(٢).

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الرابعة والتسعون. البند الثاني

[و الأصل اللاتيني للعبارة الواردة في المتن أعلاه هو]: *Inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria : sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo et ad hoc quod in societas vivat* [كما ورد في] *S. T. 1a2ae, q. 94, a 2*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الحادية والعشرون. البند الأول. الرد على

الاعتراض الثالث [و الأصل اللاتيني للعبارة الواردة في المتن أعلاه هو]: *Est duplex ordo considerandum in rebus* [كما ورد في] *S. T. 1a, q. 21, a. 1, ad 3um*

و"كل الكائنات التي مصدرها الإله، مُهَيَّئَةٌ فيما بينها وبالنسبة إلى الإله"^(١). الأولى من هاتين التهيئين م تلازمة بالعالم؛ بتلك التهيئة يكون العالم عالماً، وبالثانية يكون استحداث بعد مُتعال. إذن فإن للإنسان صالحين مختلفين لا يتعارضان فيما بينهما إطلاقاً، كُلٌّ من الاثنين يتباين عن الآخر، وكُلُّ منهما يتيح للآخر إمكاناً: أولهما الصالح "الموجود في الأشياء ذاتها" *in ipsis rebus existens* [باللاتينية]، وثانيهما الصالح "الخارجي بالنسبة إلى الأشياء" *a rebus separatum* [باللاتينية]. الأول هو اكتمال العالم المُهَيَّئِ والمُوحَّد، والثاني مُشكَّلٌ بفعل إحالة هذا العالم إلى الإله - الخارجي عن العالم - باعتبار الإله هو الخير الموضوعي، وهو الغاية الموضوعية^(٢). في هذا المقام لنا أن نُجمل بقولنا إن للعالم في مجموعته - لدى الأكوييني - قيمة الوساطة: العالم هو التهيئة التي تُوَحَّدُ الخليفة، أما الإله فيُعَدُّ التهيئة التي تُوَحَّدُ العالم.

هذه النظريات الأساسية تُقْضِي مباشرةً إلى الإقرار بإمكان السياسة وبضرورتها، بكل من معنَي هذه الكلمة؛ أي كممارسة وكعلمٍ سياسي. إذ يتبنَّى الأكوييني ما في مذهب أرسطو من "طبيعية"، ويتأكده على هذا "الخير الموجود في الأشياء ذاتها" *bonum in ipsis rebus existens* [باللاتينية] وعلى هذه "التهيئة للأشياء وفقاً لبعضها البعض" *ordo rerum ad invicem* [باللاتينية]؛ فهو يَعِي تماماً أنه يتباعد عن الفكر الأوغسطيني. صحيح أن اعتقاد أوغسطين هو أن اكتمال

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة السابعة والأربعون. البند الثالث [والأصل

اللاتيني للعبارة الواردة في المتن أعلاه هو]: *Quaecumque sunt a Deo ordinem habent*

ad invicem et ad ipsum Deum [كما ورد في] *S. T. 1a, q. 47, a. 3*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثانية والعشرون. البند الرابع. *S. T. 1a, q. 22*.

a. 4. والمسألة الثالثة بعد المائة. البند الثاني *q. 103, a. 2*.

الإنسان ليس في فرديته وحدها، بعيداً عن وساطة الوجود الجماعي، لكن لدى أوغسطين، لا يُمثّل هذا البعد الجماعي مستوى مُعيّناً؛ يتطلب ما هو أصيل من ممارسة وتَعَقُّل. ليس المجتمع شيئاً *res* [باللاتينية] بل إشارة *signum* [باللاتينية]... إشارة إلى حقيقةٍ متعالية. يستحيل أن يحقق المجتمع نظاماً ووحدة متلازمة: لكي يَكُون المجتمع ما هو، يجب أن يكون أكثر ممّا هو! إنما هو بوحى من مُعتقد القديس أوغسطين الناشئ عن اعتناقه فلسفة "الفيض" *la philosophie émanatiste*، ما كان من انسياق ذلك الفيلسوف إلى التأكيد على أن المجتمع لا يمكن أن يتشكل إلا في اندماجه داخل تلك الرابطة الروحية التى هى "الكنيسة" - وبفعل هذا الاندماج - وكذلك إلى التأكيد على أن السلطة السياسية - الزمنية والدنيوية - لا تستمد مشروعيتها إلا من السلطة الروحية، وأخيراً إلى التأكيد على أنه ما من وجودٍ لفلسفةٍ سياسية، بل لعلمٍ لاهوتٍ سياسى فقط. الأكويينى يرفض هذه النظرية وما ترتكز عليه من ميتافيزيقا، عارضاً إياها كخطأٍ راجع إلى أفلاطون، يُلَاقَى كذلك لدى "عددٍ ما من الآخرين، و[لدى] بعض الهراطقة المحدثين".^(١)

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الخامسة والستون. البند الأول [والأصل اللاتينى للعبارة الواردة فى المتن أعلاه هو]: *quidam alii et quida alii moderni haeritici* [كما ورد فى] *S. T. 1a, q. 65, a. 4*. هذا وأن من العسير ألا يخطر بالبال أن تلك الأوغسطينية التى رفضها الأكويينى، هى بالفعل ما نلقاه فى أيامنا هذه فى بعض من ضروب النقد المُقلّ من قيمة السياسة، عبر سعى جاهد إلى إحلال نوع من ميتافيزيقا المشاركة - أو ميتافيزيقا الحب - محل هذه السياسة "السياسية" بأكثر مما ينبغى! عندئذ يكون التأكيد على أن الصعيد السياسى غير ثابت، وأنه ينبغى إيثار إصلاح للضمائر - مُستبعد لكل ممارسة سياسية - على هذا الذى هو مُتقلب [الصعيد السياسى]؛ لكى تغدو السياسة عندئذ مشروعاً غير قابل للتحقيق، لا يتمتع بأى نصيب من الحقيقة. وعندئذ فإن مجرد مشروعٍ سياسى يكون خطأً نظرياً وممارسة تنسب الوجود إلى ما هو فى ذاته غير جوهرى: ما هو سياسى أقل مما هو إنسانى، وما هو إنسانى أكثر مما هو سياسى.

لكنْ يتباعد الأكوينى عن الفكر الأوغسطينى على هذا النحو، فإنه كذلك يسبق إلى رفض النظريات التى ستظهر بعده فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر. واقع الأمر هو أنه سيكون من الخطأ الشديد فهم فكر الأكوينى بناءً على صُور علم الإنسان "الاسميّة" [نسبة إلى الفلسفة الاسميّة *Le nominalisme*] أو بناءً على تلك الناتجة عن العلم اللاحق على مكتشفات جاليليو. صحيحٌ أن تلك الصور من علم الإنسان، قد أقرّت بوجود "نظام الأشياء وفقاً لبعضها البعض" *ordo rerum ad invicem* [باللاتينية]؛ لكن تلك الصور تراجعت عن اكتشاف ما فى هذا النظام من عمقٍ ميتافيزيقي: لا تعود التهيئة الملازمة للعالم هى تهيئة الخليفة للإله، بل العالم هو عالم العلم ولا شئ غيره. "النموذجية" التى كانت تتيح لأوغسطين "افتداء" الجماعة السياسية بإسباغ دلالة متعالية عليها، كُفّت عندئذٍ عن أداء دورها؛ ولا تعود أية صلة بين العالم المخلوق والقيم المتعالية، من الممكنات. وبالتالي فإن أية صلة طبيعية وعضوية بين الإنسان والإنسان الآخر، لم يعد لها وجود. على حد قول دونس سكوت ببالغ الصواب، فإن الإنسان "عزلة قصوى" *ultima solitudo* [باللاتينية]. منذئذٍ لا يكون ممكناً فهم ما هو سياسى بمعانٍ "إرادية" *en termes volontaristes* [نسبة إلى "الإرادية" *volontarisme*]، وهو المذهب القائل بأن الإرادة تتدخل فى كل قرارٍ ونفعية: الإنسان لا تفرض عليه الحياة فى مجتمع، إلا بالزام لا عقلانى. الحياة حدثٌ غير مفهوم، لا يظهر أبداً كتفعيلٍ لماهية الإنسان؛ وما يُدعى التفكير السياسى ينفصل تماماً عن علم الإنسان (إذ صار مستحيلًا وبلا جدوى)، ويقتصر - دونما حاجة إلى أى تدخل - على دراسات استراتيجية لواقع العيش سوياً، بما يلائم كل أمرئ^(١).

(١) فى ظنى أنه ينبغى هنا التأكيد على كون المجتمع السياسى الحديث قد تأسس فى نفس اللحظة التى شهدت اعتبار العقل الغربى نفسه غير قادر على فهم حقيقة الوجود المشترك كأحد العناصر الأساسية للوجود الإنسانى للإنسان، وفى اللحظة التى شهدت تقبلاً أعمى لتلك الحقيقة - حقيقة العيش سوياً - كحتمية أو كقدر. وعلى هذا فإنه ممتازٌ - ومنطقيٌ للغاية -

كان هدف هذه الملاحظات القليلة - التقريبية بأكثر مما ينبغي - التشديد على أهمية نظرية الأكويوني الخاصة بـ "نظام للأشياء وفقاً لبعضها البعض" *ordo rerum ad invicem* [باللاتينية] يجب ألا يُختزل إلى "نظام للأشياء وفقاً للإله" *ordo rerum ad Deum* [باللاتينية]، ولا إلى نظام ليس إلا علمياً، إنما هو نظامٌ له دائماً بعدّ ميتافيزيقي. وبتطبيق هذه النظرية على الإنسان الذي هو الكائن السياسى أساساً، فدالاتها هي وجود مجال مُعَيَّن لتطبيق العلم السياسى والفعل السياسى، ومن دالاتها ضرورة ممارسة كل ذلك الذى هو سياسىٌ - من علم ومن فعل - فى ذلك المجال.

إذن فمن المستحيل فصل ما هو سياسى عما هو ميتافيزيقي (ولا عما هو دينى)، لأنه فى هذه الحالة لن يعود فى الذاكرة أن التهيئة المُلازمة للعالم، هي وسيلة تربط الإنسان بالإله، لكن كذلك يستحيل إنكار ما لكل من التهيئتين من خصوصية، ولا إنكار ضرورة التمييز بينهما.

يبدو أن الأكويوني قد تبيّن بوضوح أنه لا يمكن فهم ما بين التهيئتين من وحدة، ما لم يتم - أولاً وفى نفس الوقت - التفكير فيهما باعتبارهما متباينتين ومختلفتين الواحدة منهما الأخرى. تقرير مستوى مُعَيَّن مرتبط بما هو سياسى، هو تقريرٌ يعنى - فى آنٍ معاً - أن هذا المستوى يُشكّل موضوعاً شكلياً غير قابل للاختزال إلى أى موضوعٍ آخر - ويتطلب نمطاً بعينه من التفكير والتفعل، كما يتطلب نمطاً بعينه من الفعل لا يقل عنه أصالةً - بمثلما يعنى أن هذه التهيئة

ما أوضحه ماكيافللى من أنه عندما تظهر الدولة الحديثة، لا تكون السياسة سوى صلات القوى ببعضها البعض، وأن المشكلة الوحيدة لعلم سياسى هي تلك المتعلقة بالكفاءة

.Le problème unique d'une science politique est celui de l'efficacité

المتميزة ليست منقطعة الصلة بسائر التَهْنِئات الإنسانية. إذن فمهمة التفكير المنهجي هي تقنين ما لهذه الصلات [بين التَهْنِئات بعضها البعض] من كيفية، مع الحفاظ لكل من مستويات الوجود الإنساني تلك بخصوصيته وتماسكه.

من المبدأ يكون المجال المعترف به باعتبار ما يختص به الوجود السياسي، مجالاً إنسانياً! بمعنى أن لكلِّية مضمونه دلالة لدى الإنسان. هذا بعبارة أخرى، يعنى ذلك الذى لم يكف الأكويني - فى حذوه حذو أرسطو - عن إطلاقه على الإنسان كصفة: أنه "حيوان سياسى". إذن ففى عرف القديس توما أن الإنسان اجتماعى بالطبيعة، والمجتمع إنسانى بالطبيعة. ولهذا السبب ذاته فإن لـ"نظام الأشياء وفقاً لبعضها البعض" *ordo rerum ad invicem* [باللاتينية] قيمةً ميتافيزيقيةً من المبدأ: الإنسان هو بحكم ماهيته كائنٌ ميتافيزيقى. ليس فى إمكان الإنسان التَمَثُّلُ إلا بالانخراط فى صلةٍ بمطلقٍ "عَبْرَ تاريخي" *un absolu transhistorique*. من ثَمَ فإن الوجود السياسى يتعلق بالمعرفة العقلانية، بمثلما يتعلق بها الوجود الشخصى للإنسان. رابطة الماهية بين الإنسان والسياسة كما يقرُّها الأكويني، تحظر أى "خارجية" *extrincésisme* متبادلة بين العقل ونفس ذلك الذى هو سياسى.

ورغم ذلك ينبغى الإيضاح الدقيق للمعنى الذى يؤكد به الأكويني أن ما هو سياسى، هو من المبدأ إنسانى وعقلانى. فهذا المعنى ينبغى أن ينصرف إلى أن ما هو سياسى، يكون - بحكم طبيعته نفسها - موضوع مهمة نظرية وعملية فى التحول [بالإنسان] إلى الإنسانية والعقلانية. إذن فإن ما هو سياسى ليس عقلانياً مباشرةً، لأنه - بحكم كونه نسقاً منفرداً وأصيلاً - لا يستجيب لعمليات اختزاله إلى نسق العقل الخالص، وإن لم يكن منقطع الصلة بالعقل الخالص، حين يؤكد الأكويني أن الإنسان بطبيعته كائن سياسى، فإنه يعنى أن الإنسان لا يمكن أن يوجد

حقيقة، إلا باستعادته إلى نفسه مجالاً ليس عقلانياً خالصاً ولا إنسانياً مباشرة. إنها نفس المنظومة التي وصفنا - فيما سلف - فعلها فيما بين العقل والإدراك من صلات: العقل الذي يحدد نوع الإنسان - جاعلاً منه "إنساناً" بالتحديد - لا يمكن أن يَتمثّل مباشرة وفي ذاته! عليه أن يخرج من ذاته.. عليه أن ينتقل إلى ذلك المجال الذي هو أصلاً غيره: المجال السياسي، وأن يَتمثّل بداخل تلك الغيرية. إذن ففي مجال ما هو سياسي، نلاقى القاعدة العامة لعلم الإنسان لدى الأكويين؛ إذ يتم التأكيد على أن الإنسان لا يمكنه التمثّل في ماهيته - أي لا يمكنه أن يكون إنساناً - إلا بمجابهة ما يلاقيه من غيرية هي غيرية العالم، وتلك التي للآخرين، مثلما يتم التأكيد لدى الأكويين أن الإنسان لا يمكنه أن يكون إنساناً، إلا بتحمّل هذه الغيرية [كما تتحمّل كلُّ مسئولية].

الفصل السادس

السياق السياسى والثقافى لفكر الأكوينى

لدى توما الأكوينى، تُمثِّل السياسة إذن مستوى مُعيَّنًا من الوجود الإنسانى. ومن ثَمَّ فباتخاذ موقع على هذا المستوى، يغدو من الممكن استعادة التمالك المُتَعَقِّل لَكُلِّية الوجود الإنسانى؛ مُعْتَدًا به من وجهة نظر بعينها. وإذن فالمشكلة هى معرفتنا كيف يمكن - واقعياً - تعريف هذا البعد للوجود الإنسانى، ما يشير به الأكوينى هو وجوب العكوف على تحليل الصلة الاجتماعية، تلك الصلة التى من شأنها أن يلتقى الإنسان بالإنسان. غير أنه ليس فى الإمكان مجرد المطابقة بين المجتمع والسياسة! واقع الأمر هو أن المجتمع يشمل ما هو أوسع من المجال المُعْتَد به كمجال سياسى بصفة خاصة، وأن من بين كفايات الالتقاء بين بنى الإنسان بعضهم البعض ما لا يُعدّ - مباشرة - سياسياً. التجارة أو الحب أو الصداقة أو الفن أو العقيدة، كلها ظواهر اجتماعية لا تمثل - على نحو مباشر - حياة سياسية. وفى استهداف الأكوينى التعرض لهذا البعد السياسى، فإنه يستخدم فى اللاتينية كلمات من قبيل *regnum* [الحُكْم] أو *civitas* [مجموع المواطنين] بل و *imperium* [الإمبراطورية]. على هذا فإن من المهم البحث فى الظاهرة الاجتماعية عما يُضفى صفة "السياسى" على ما هو اجتماعى، سواء كان المصطلح المستخدم - للإشارة إلى ما هو سياسى - هو "الوطن"^(١) فى مواكبة الإغريق، أو "المملكة" فى مواكبة مفكرى العصر الوسيط، أو "الدولة" فى مواكبة المحدثين.

(١) نُؤثر فى اللغة العربية استخدام لفظ "الوطن" كمقابل للكلمة الفرنسية *cité* متى وردت فى سياق سياسى. وهذا باعتبار أن كلمة "المدينة" التى قد يتبادر إليها الذهن أنها المقابل الأدق، هى فى

أولاً: السياق السياسى

أ- ثيوقراطية العصر الوسيط [أى الحكم الدينى خلاله]:

فى رأى أنه عند السعى إلى تَبَيُّن ما يتسم به فكر الأكوينى من أصالة، فإن للإحاطة بالسياق السياسى لذلك الفكر، الكثير من الجنوى، وبالمثل للانطلاق من المعالم التاريخية. واقع الأمر هو أن كل هذا سيكون له أثره فى إبراز السمة الطبيعية والخاصة لما هو سياسى، والذي هو - رغم ذلك - مُحَكَّم داخل ما يمكن نَعْتُهُ بـ"ثيوقراطية العصر الوسيط"، المُعْتَدَّة بالصلات بين ما هو سياسى وما هو

العربية تدل على العمران أو معيشة الحضر فى مقابل الريف أو معيشة البدو. بينما الكلمة الفرنسية فى سياقها السياسى، تدل على المجتمع المنظم سياسياً دون أن يكون بالضرورة متمتعاً بشوارع من الأسفلت! وبهذه الدلالة ترد فى الترجمات الفرنسية لمحاورات أفلاطون (لكلمة *polis* اليونانية. مكتوبة بالحروف اللاتينية). ومنها تشتق كلمة *citoyen* التى - كما نعلم - تعنى "المواطن" لا ساكن المدينة. وبالبحث المُتَبَحَّر فى أعمال أرسطو، يتضح أنه يقصد بالكلمة كياناً سياسياً - فى أرقى صورهِ حسبما يعتقد - مُكوَّناً من عدة قرى تتكون بدورها من عدة أسر، ممَّا يُرَجِّح المقابل العربى الذى وقع عليه اختيارنا. يُنظر لـ *Pierre Pellegrin* مؤلفه الذى بعنوان *Le vocabulaire d'Aristote*. باريس (الناشر *Ellipses*) سنة ٢٠٠١، ص ١٦، ثم ص ٦٣ حيث ثبت المراجع الذى أورده هذا الباحث. وكذلك فهذه المناسبة، نسجل استنكارنا لما قام به واضع الترجمة العربية - البالغة التسرع، والصادرة سنة ١٩٩٠ فى طبعة شعبية بالقاهرة - لمؤلف مفكر القرن السادس عشر إتيين دى لابيوسى *Étienne de La Boétie* الذى بعنوان *Le discours de la servitude volontaire* (أى "مقال فى العبودية الإرادية"، (لا "مقال فى العبودية المختارة" كما راق لذلك المترجم - واهماً - أن يكتب).. نقول استنكارنا لكتابتة لفظ "المدينة" بمعنى "الوطن"، لا فى ترجمته (لكن نه عندئذ بعض العذر). بل فى بعض الهوامش التى أضافها (نقلًا حرفيًا عن حواشٍ وضعت للنص فى أوائل الثلث الثانى من القرن التاسع عشر). ممَّا - متى أضيف إلى أخطاء أخرى لا مجال لذكرها فى هذا المقام - جرَّأ على ترجمته تلك وصفتها بأنها بالغة السوء لا بالغة التسرع فحسب! أ.ع.ب.

دينى، بنوع من عدم التفريق بين الاثنين (مما ليس نه تماماً معنى الخلط). على أن فكر الأكويى يبدو مناقضاً إلى حد كبير للممارسات والنظريات المتبعة فى العصر الذى وُجد فيه.

من الجلى أن هذا المقام ليس مقام التاريخ لما كان - منذ البدء - من صلات بين الفكر المسيحى والحياة المسيحية من ناحية، وما هو سياسى من ناحية أخرى. كل ما أرمى إليه هو التذكير بالسّمات العامة لحقبة زمنية هى العصر الوسيط، مع إبراز النظريات التى أحكمها مفكرو تلك الحقبة وغيرهم ممن كانت لهم أدوار تذكر، وقد أحكموا تلك النظريات لكى يبرروا ذلك الذى كان، سواء من وضع للسلطة موضع التنفيذ على أرض الواقع، أو من ممارسة للحياة السياسية والاجتماعية.

لكن أحداً من المفكرين لم يسبق [الفيلسوف الألماني] هيجل، الذى كان [فى العصر الحديث] من أوائل من ألحوا بشدة على فكرة مفادها أن المسيحية - بما قامت به من قطع عنيف لصلاتها بالعالم القديم - قد استحدثت فكرة الحرية، إذ أبرزت أن الإنسان شخص فى اتصال بالمطلق؛ وله - بحكم هذا - قيمة لا متناهية، هذه القيمة قد اكتسبها الإنسان من حيث إنه إنسان، من خلق الإله، لا من حيث إنه إغريقى أو يهودى أو رومانى^(١)؛ ومن ثم فيما يتجاوز كل خصوصية فى العنصر أو فى الوطن أو فى العقيدة .

هذه الملحوظة تبدو مؤكدة عند الإشارة إلى أوائل السجلات المضادة للمسيحية، تلك السجلات التى نجد لها أثراً فى مؤلف [فيلسوف العصور الوسطى،

(١) ينظر للفيلسوف هيجل مؤلفه *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. ص ٢٤٧ من الترجمة الفرنسية لـ J. Gibelin. باريس (الناشر Vrin) سنة ١٩٧٠.

الراهب الأيرلندي جون سكوت] أريجينا *Origène* [حوالي سنة ٨١٠-٨٧٦] الذي بعنوان "ضد سلز" *Contra Celsum*: المفكرون الوثنيون يبذون مصدومين من مسلك المسيحيين الأوائل. هؤلاء [المسيحيون الأوائل] أعطوا ما لقيصر لقيصر. هم خاضعون للسلطات القائمة، على نحو ما نصحهم به القديس بولس^(١) أو القديس بطرس^(٢). لكنهم لا يقومون بالطاعة إلا كبشر أحرار... كعبادٍ للإله، كما يضيف بطرس في رسالته. إذن فإن المسيحيين لا يبذون منخرطين تمامًا في الوطن والحياة السياسية. إنهم يحفظون أفضل ما فيهم للإله. كان سلز قد كتب بصدد المسيحيين قائلًا: "إنَّ سَلَكَ الجميع مسلكًا مماثلًا لمسلكك، فلَيْسَقط العالم في أيدي أشد البرابرة فسقًا وضراوة. ولن يعود بين البشر محلٌ لعقيدتكم، ولا للحكمة الحقيقية".^(٣)

المسيحيون هم - في آنٍ معًا - يَقرُّون بالإله وبقيصر، ومن ثمَّ فإن المجابهة [بغيرهم] باتت محتومة. والإمبراطورية الرومانية - التي كانت قد جعلت من فكرة الوطن لدى الإغريق فكرتها هي - اشتدَّت في زعمها أنها تحوى بداخلها الألوهية ذاتها! إنما كان ذلك المفهوم الشمولي للجماعة السياسية، هو ما تصدَّى له

(١) "الرسالة إلى أهل رومية": الإصحاح الثالث عشر. العدد واحد: [لتخضع كل نفس للسلطين

الفائقة. لأنه ليس سلطانٌ إلا من الله والسلطين الكائنة هي مرتبةٌ من الله". (طبق الأصل

العربي، في نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة. ص ٣٤٣) [Rom., 13, 1.

(٢) "رسالة بطرس الأولى": الإصحاح الثاني. العدد ثلاثة عشر [وبداية العدد أربعة عشر] [قاخضعوا

لكل ترتيب بشرى من أجل الرب. إن كان للملك فكمنٌ هو فوق الكل، أو للولاة...". (طبق الأصل

العربي، في نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة. ص ٤٨٨) [1 P. 2, 13.

(٣) [مؤلف جون سكوت] أريجينا [الذي بعنوان] "ضد سلز": الكتاب الثامن، القسم الثامن والستون.

باريس (الناشر *Le Cerf* في سلسلة "مصادر مسيحية"، رقم ١٥٠) سنة ١٩٦٩.

.*Origène, Contra Celsum, 8, 68, Paris, Le Cerf, Coll. Sources chrétiennes; n. 150, 1969*

المسيحيون؛ باسم الإله وباسم "مملكةٍ ليست من هذا العالم". وحتى إن كانت العقيدة المسيحية لا تحوى بداخلها أى مذهبٍ سياسى، فإنها انطوت على استلزام يتعارض جذرياً بذات أسس "الوطن القديم". لدى المسيحي أن الجماعة السياسية نسبية، هذا هو ما يُذكر به أريجينا، وهو نفس المفهوم الذى ذُكر به أوغسطين جميع من بكوا سقوط الإمبراطورية الرومانية.

هذه المعطيات الأساسية للوجود المسيحى، تتيح فهم ما جرى حين أصبحت أوروبا بأكملها مسيحيةً رسمياً فى بداية العصر الوسيط. إذ أنكرت السلطات المسيحية كل خصوصية أو أهمية مطلقة للمجال السياسى - وصار جميع "المواطنين" مسيحيين - فقد ضمت إليها السلطات السياسية، بخضوعها هى [السلطات المسيحية] لها [للسلطات السياسية]!! على نحوٍ فيه مفارقة، فإن المسيحيين الذين تخلّوا عن السياسة فى سبيل مملكة الإله، سيستثمرون مجال ما هو سياسى ويضمّونه لصالح الكنيسة، وهى الممثلة للمملكة والمؤسسة لها. لكن هذه المفارقة ليست إلا فى الظاهر، فإنما هو نفس المبدأ - مبدأ نسبية المجال السياسى، ونفى ما يمكن أن يكون له من خصوصية - الذى بحُكمه ينصرف الاهتمام عنه أو يجرى التفكير فى الاستيلاء عليه. فى الحالتين يبدو ما هو سياسى كأنه غير أساسى، ولا يمكن أن يكون له معنى وتَعَقُّلٌ إلا فى إطار ما هو دينى.

هذا هو ما حققه العصر الوسيط، تلك الحقبة التى خلالها لم يتم فهم المجتمع السياسى والمجتمع الدينى باعتبارهما مختلفين حقاً. عندئذ نلقى منظومةً هى على النقيض من تلك التى كانت للوطن الإغريقى. عندئذ [فى الوطن الإغريقى] كان ما هو سياسى يضطلع بما هو دينى. ويضعه فى خدمته. أما فى مسيحية العصر الوسيط فإن المجتمع السياسى مُستوعَبٌ فيما هو دينى، والنسق الطبيعى مستوعب

فيما هو غيبي، والخصوصيات التاريخية مستوعبة في كَلِيَّة العقيدة، حقيقية كانت تلك الكلية أو مفترضة. في الحق إن هذه المناقضة هي - في جانب منها - راجعة إلى التخلي عن عبادة الأرباب المتعددة والأوثان المنقرضة والإقليمية، في سبيل وحدانية تؤمن بالله مطلق.. إله كَلِيٍّ ومُتعال. إذن فالإمبراطورية المسيحية *imperium christianum* [باللاتينية] غير قابلة للمقارنة بآية إمبراطورية وثنية كانت، هذه [الإمبراطورية الوثنية] ليست إلا إمبراطورية، أما تلك [الإمبراطورية المسيحية] فهي صورة أو طيف لإمبراطورية أخرى هي وحدها الحقيقية: "وطن الإله" *la Cité de Dieu*^(١). ليس مرجع معنى كلمتي "الإمبراطورية المسيحية" إلى الاسم: "الإمبراطورية"، بل إلى الصفة: "المسيحية".

في هذا المقام ليست في الوسع الإحاطة بشئ العوامل (الآزمات الاقتصادية، وأزمة السيادة، وانحسار روح المواطنة، وغزوات البرابرة) التي بفعلها نشأ مثل ذلك النظام، إذ أتيح للمسيحية أن تكتسب ثقلاً بلغ من شدته أنه مكّنها من التأثير في جميع المؤسسات السياسية. في نظري أن الأهم لدراسة فكر الأكويني، هو التحديد الدقيق للنظريات الدينية/السياسية التي راحت الواحدة منها تلو الأخرى تلهم هذا المذهب.

(١) في هاتين الكلمتين الفرنسيّتين وُضع عنوان الترجمة الفرنسية لمؤلف القديس أوغسطين *De civitate Dei* [باللاتينية]، وقد صدرت له ترجمة في بيروت بعنوان "مدينة الله". لكننا لم نلتزم بهذا الاختيار لعددٍ من العوامل منها أن المؤلف لا يشير إلى مؤلف القديس أوغسطين صراحةً بل يستعير عنوانه ليرمز إلى الفكر الذي ساد العصر الوسيط منذ بدايته، وحتى إن كان المؤلف يشير إلى الكتاب ذاته فإننا لا نرى ضرورة الالتزام بترجمة لعنوان سبق إليها غيرنا. وأخيراً فإن اختيارنا يحكمه العامل السابق ذكره في الهامش (١) من هذا الفصل. أ.ع.ب.

ب- الأوغسطينية السياسية:

تلك النظريات [السالف ذكرها في الفقرة الأخيرة] اعتيدت تجميعها تحت عنوان "الأوغسطينية السياسية". وميزة هذا التعبير، هي ذاتها ما يعيبه! فهو يجمع في بضع فرضيات - بسيطة نسبياً - فكرياً هو في أن معاً متعدّد ويتوالى إثراؤه^(١). من بين تلك النظريات ما نجد تعبيراً عنه في نصٍّ أعرب سلفاً - في مضمونه - عن التطورات اللاحقة. هو نص ورد في رسالة البابا جيلاز الأول (٤٩٢-٤٩٦) إلى الإمبراطور أناستاز، وحيث قال البابا: "ما هو بغائب عنك أيها الابن البالغ الرأفة، أنك إن كنت تسود الجنس البشري بعزّتك، فإنك - رغم ذلك - تحنى الرأس بتبجيل قبالة أخبار^(٢) الأمور الإلهية: إذ تتال أنت منهم الأسرار السماوية، فإنك تتطّلع إلى سبيل خلاصك. ومع كونهم في خدمتك، فإنك تعلم كذلك أن ما ينبغي هو الخضوع للنظام الديني لا توجيهه. كذلك تعلم أنت - من بين [ما تعلمه من] أشياء أخرى - أنك خاضع لهم [الأولئك الأخبار]، ويجب ألا تسعى إلى إخضاعهم لإرادتك".^(٣)

(١) أشير بالرجوع إلى عمل يظل أساسياً، هو الذي لـ H. X. Arquillière بعنوان *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*. باريس (الناشر Vrin) سنة ١٩٥٥.

(٢) "أخبار" جمع "حبر" بمعنى "عالم". وقد أثّرنا هذه الكلمة كمقابل لكلمة *prélat* الواردة في الأصل الفرنسي للمتن، على كل من كلمتي "كاهن وأسقف" اللتين يقترحهما واضعا معجم "المنهل"، باعتبار أن الكلمة السابقة على كلمتي "الأمور الإلهية" ينبغي لها أن تكون محايدة ودالة على العلم بمعناه المجرد، لكي يكتمل الوصف بهاتين الكلمتين التاليتين. أ.ع.ب.

(٣) ورد ذكر النص في مؤلف J. Touchard الذي بعنوان *Histoire des idées politiques*. باريس سنة ١٩٥٩، ص 122.

بعد ذلك بنحو نصف قرن، أكد البابا جريجوار الكبير على هذه النظرية، إذ أوحى بالمفهوم الكهنوتي للإمبراطورية. ما السلطة الزمنية سوى حكم بابوي، يرأسه الإمبراطور بالوكالة. من حيث إن الإمبراطور "[وحشٌ كاسرٌ كَمَثَلٌ] خربت يحفظه الإله"، فإن عليه حفظ السلام والعقيدة بعناية! والذي يؤسّس مشروعية السلطة السياسية، هو طابعها الكهنوتي وحده. يكتب جريجوار إلى الإمبراطور موريس وابنه تيودوز *Théodose* [قائلاً إن]: "السلطة قد مُنحت من أعلى إلى من جعلت منهم سادة على جميع البشر، كي يُعِينُوا أولئك الذين يريدون فعل الخير، وكي يفتحوا السبيل المؤدى إلى السماء رخباً، وكي تكون مملكة الأرض في خدمة مملكة السماوات".

هذا التفسير للقول المأثور الذي نصه إنه "ليس سلطانٌ إلا من الله" *omnis potestas a Deo* [باللاتينية]^(١)، سيصير المبدأ الأساسى للعصر الوسيط بأكمله. وعلى سبيل المثال فإن جان دي ساليسبورى فى القرن الثانى عشر، سيقوم بتطوير هذا المبدأ فى مؤلفه *Polycraticus* باستخلاصه منه نتيجة بانت شهيرة: إن لم يكن للسلطة الزمنية أساسٌ شرعى آخر غير ما تتطلبه الحياة المسيحية من حفظ النظام والفضيلة، فليست [هذه السلطة] عندئذٍ مشروعة إلا فى بشرية كفيلة بفعل الشر.. كفيلة بالإثم. لو لم توجد الخطيئة الأولى، لما وُجد للسلطة السياسية أى مبرر للوجود. ما السلطة السياسية سوى "بديل مؤقت" ضرورى^(٢).

(١) يُنظر هامش سابق من هذا الفصل. أ.ع.ب.

(٢) سوف يعاود تبنّى هذه النظرية من قبل مارتن لوثر فى الأكبر من كتابيه للوعظ *Grand catéchisme*، كما سوف يفعل الإصلاحيون *Les Réformateurs* [السويسريون، من قبيل "تسفينجلي" *Zwingli* (١٤٨٤-١٥٣١) و"كالفن"]. وربما استلهمتها النظريات الداعية إلى العلمانية، التى قال بها الطوباويون الفرنسيون فى القرن الثامن عشر، متى ارتؤى أن السلطة

وسرعان ما سيتضح أن تلك الصيغة الجامعة بين ما هو روحى وما هو زمنى، ليست إلا أمرًا بالغ التزعزع! فى نفس لحظة بدء البابا فى تأكيد سيادته وبسطها على الملكوت الدنيوى، يشرع شارلمان فى ضم الإمبراطورية المسيحية لصالحه. فى اعتبار شارلمان أن الواجب على البابا هو أن يصلى فى سبيل نجاح القوات الإمبراطورية، رافعًا اليدين إلى السماء. أما هو [شارلمان]: الإمبراطور.. المرفوع إلى ذروة العزة الملكية، فهو كما قال [العالم والكاهن الإنجليزى فى القرن التاسع] ألكان *Alcuin*، يفوق العزة الكهنوتية ويحجب ضياءها. ليس هو وزيرًا للبابا، بل النبى والكاهن والملك معًا بالكامل، كمثلما كان داود! وعليه هو [الإمبراطور] تعتمد جميع كنائس المسيح، ومنه تتطلع إلى الخلاص، هو المنتقم من المجرمين، ومرشد الحائرين^(١)، ومواسى المنكوبين، وسند الخيَّرين؛ من قبله يفوض [الإمبراطور] مُمثلين *Missi* [باللاتينية] يبلغون الرعايا بما يجب عليهم فعله، بمراعاة التعاليم الملكية والكهنوتية. فى الحق إن شارلمان إذ يدمج الديانة فى الدولة ويمحو الفوارق بين الكنيسة والإمبراطورية، يحقق بالتمام والكمال نظرية الفكر الأوغسطينى. لكن ذاك الذى يحقّقه هو معكوسها! وإذ ينسب [شارلمان] إلى نفسه السلطة، فإنه لا يتذرع بالقانون الطبيعى (مما سيكون نوعًا من الإقرار باستقلال الدولة)، بل بمهمة نبوية مقدسة. وبموت شارلمان وعجز أبنائه عن الحفاظ على وحدة الإمبراطورية، سيتم تبادل الأدوار، وإلى يد البابا يؤول قصب سباق التتابع،

مرتبطة بمرحلة من الإنسانية قاصرة، وبالمثل أخذ بالاعتقاد فى نظرية التقدم، مع الكف عن الاعتقاد فى الخطيئة الأولى: فعندئذ يمكن إعلان الأوان الذى تختفى فيه السياسة والسلطة السياسية، فى هذه النقطة بالتحديد، ربما يكون ماركس قد تأثر بالطوباويين الفرنسيين.

(١) فى هذا الموضع من أصل المتن الفرنسى، استخدم المؤلف - إيف كاتان - تعبير *le guide des égarés*، وهو التعبير الذى اصطلاح المستشرقون على استخدامه كترجمة لعنوان نص موسى بن ميمون الشهير "دلالة الحائرين". ولم نر ضرورةً للالتزام بهذا "الكليشيه"! وهذا لأن كلمة "مرشد"، هى أصلح من كلمة "دلالة" للانطباق على "العاقل" (بلغة النحاة!). أ.ع.ب.

بجعل الحكم في أيدي الأساقفة؛ حتى يوم فيه سيخلع الأساقفة الإمبراطور، لأنه مُخلٌ بالسلام *perturbator pacis* [باللاتينية].

سيقوم أحد البابوات الإصلاحيين، وهو جريجوار السابع (١٠٧٣-١٠٨٥) بتعهد تراث شارلمان، وبصياغة نظرية له. من بين المواضع التي نجد فيها تعبيراً عن فكر جريجوار السابع بشأن الصلات بين السلطة البابوية والسلطة الزمنية، رسالتان بعث بهما إلى "هرمان" [أسقف مدينة "متز" بفرنسا] *Hermann de Metz* - كانت أولاهما في الخامس والعشرين من أغسطس سنة ١٠٧٥ والثانية في الخامس عشر من مارس سنة ١٠٨٠ - وبهما يتشكل نوعٌ من ميثاقٍ للفكر السياسي القرووسطي^(١)، كأساس لجميع التطورات اللاحقة.

جريجوار السابع يلوح مُقرّاً بسلطتين متميزتين كُلٌّ منهما عن الأخرى: السلطة الروحية التي يملكها البابا بكامل الحق، والسلطة الزمنية التي يوجّه البابا استخدامها. قد يتبادر إلى الذهن أن جريجوار يُبشّر بالنظرية التي ستُدعى "نظرية السيفين" *la théorie des deux glaives*. لكن ثمة خطأ يجب استبعاده منذ البدء! أن جريجوار لم يعتقد قط أنه يمكن أن توجد سلطةٌ زمنيةٌ مستقلة: ما السيف الزمني في نظره إلا خدمة *ministerium* [باللاتينية] كنسيّة. والإصلاح الذي يضطلع به جريجوار السابع مجعولٌ لكي يعيد تعزيز هذه الخدمة التي تقوم بها السلطة الزمنية، بما كان لها من فعالية ومن دور، بتقوية الهياكل السياسية وتهيئتها لغايتها الحقيقية، التي هي الإدارة المدنية للإمبراطورية المسيحية^(٢).

(١) يُرجع إلى ما أضفناه إلى مقدمة المؤلف من هامش (برقم ٢). أ.ع.ب.

(٢) يُنظر لـ *H. X. Arquillière* المؤلف الذي بعنوان *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*. باريس (الناشر) سنة ١٩٣٤.

ما يتمسك به فكر جريجوار هو البيان الإنجيلي: "... أنت بطرس وعلى هذه الصخرة أبني كنيسة وأبواب الجحيم لن تقوى عليها، وأعطيك مفاتيح ملكوت السموات، فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السموات. وكل ما تحله على الأرض يكون محلولاً في السموات".^(١) كخليفة لبطرس، يملك البابا سلطات [ذلك] الرسول، وله جميع الحقوق على الأرض. إذن فليس لشيء أن يخرج عما للبابا السيادة عليه، أي عن العالم بأجمعه. إنما بفضل هذه السلطة، سيخضع جريجوار هنري الرابع [الجرماني]، عاهل الإمبراطورية الرومانية المقدسة، ويعفي المسيحيين من القسم الذي أدّوه لذلك الإمبراطور.

إذ قام جريجوار بذلك، ما كان مبتغاه الاستيلاء على السلطة الزمنية. كل ما في الأمر - كما أظهرت دراسة أركيلبير *Arquillière* عن ذلك البابا - هو أن له مفهوماً للسلطة يختلف عن مفهومنا لها، وهو المفهوم الذي - إذ استلهم الكتاب المقدس - كان في العصر الوسيط مفروضاً على انبشّر جميعاً. عند جريجوار أن هذا المفهوم للسلطة مزدوج: مصدره مفهومان هما المحبة والقوة، اللذان لا يتعارضان بتاتاً؛ بل يتحدان في مفهوم العدالة.

عند جريجوار أن المحبة هي للقانون الاكتمال الحقيقي والتام. منها جعل القديس بولس في رسائله، ميثاق المجتمع الإنساني. وعلى نحو بالغ الدلالة، يُذكر البابا بقانون المحبة ذاك، كلما ووجه بموقف فيه عنف، بحكم هذا، يرفض [البابا جريجوار] عروض [دوق "سواب"] رودولف *Rodolphe de Souabe* الذي يقترح عليه تحالفهما ضد هنري الرابع، ويغتنم [جريجوار] الفرصة لإظهار اعتزازه بما هو مُقنع به من إحسانٍ مستهدف به الجميع. وكلما عهد جريجوار إلى وسيط بمهمة تسوية نزاع، ذكره بأن عليه أن يحتكم إلى الإحسان، بأكثر ممّا إلى أيّ من سائر الفضائل.

(١) متى ١٦: ١٣-١٩ [طبق الإصل من نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة، ص ٣٨-٣٩].

على أن المحبة ليست بكافية، أو هي - بتعبير أدق - لا تتحقق مباشرة. لا بد من اللجوء إلى القوة، التي ليست غاية في ذاتها، بل وساطة للمحبة. يُذكر جريجوار بأن روح الإله هي روح محبة، وبأنها - رغم ذلك - سيف كذلك! في رسائل جريجوار نجده مثابراً على التذكير بهذه الصفة المزدوجة للروح: متمسك هو بما يذكره عن الإحسان، ويُعد بالسلام. لكنه - في الوقت ذاته - يؤكد أن عقابه سيكون حازماً، إن خولفت متطلبات النظام.

إذن ففي كل من فكر جريجوار وخطابه، اقتران وثيق بين هذين العنصرين المتناقضين - في الظاهر - فيما بينهما، المحبة والقوة. على أن البابا يداوم التشديد على وحدتهما: السيف سلاح المحبة، والإحسان ليس من الممكن إفشأؤه؛ إلا باستخدام إلزام ما. من ثم يتكشف لنا ازدواج السلطة؛ الشاملة كلاً من هذين العنصرين، دون احتمال اختزالٍ لها إلى أيٍّ منهما دون الآخر.

مع كل هذا فإن في فكر جريجوار مزيداً من التشعب، لأن لمفهومي المحبة والقوة هذين معنى مُعيّناً لديه. في عرف جريجوار أن الضابط الذي يتيح تنظيم استخدام السيف - أي يتيح تهيئة القوة لخدمة الإحسان، دون أن تنحط [القوة] إلى ذك العنف الخالص - هو العدالة. هذه [العدالة] هي المحبة التي تصير إلزاماً. كلمة العدالة هذه، تتكرر أكثر من مائتي مرة فيما يسطره جريجوار. ولها معانٍ متعددة ليس من اليسير على الدوام تبينها، وإن كان المعنى العام واضحاً إلى حدٍ كبير: المراد دائماً هو العدالة المذكورة في الإنجيل.. عدالة الإله *ustitia Dei* [باللاتينية]...صنيع الإله مُنصف الإنسان، وبالتلازم وضع الإنسان؛ المُنعم عليه بالتحوّل بفضل الرحمة الإلهية *et corrélativement, l'état de l'homme transformé gratuitement par la misériorde divine*. هذا هو المعنى الوحيد

الذى عرفه العصر الوسيط لكلمة العدالة، قبل مقدّم الفكر الأرسطى^(١). وللأسف أن

(١) مع هذا ينبغي لنا التشديد على أن هذا المفهوم للعدالة - المُستقَى من مصادر مرتبطة بالكتاب المقدس [فى كُلِّ من عهديه القديم والجديد] - لا يتجاهل تماماً الفكر الإغريقى، فكر أفلاطون والرواقيين. وهؤلاء [الرواقيون]، كان العلم بهم يرجع إلى [خطيب الرومان] شيشرون. واقع الأمر هو أنه قد أمكن فى العصر الوسيط إنماء نظرية فى الرحمة والنعمة بناءً على مفاهيم فى الكتاب المقدس، منها *sedaquah* (فى لغته الأصلية) والتى تعنى "رأفة الإله بشعبه وإخلاصه له" و *hesed* أو *hemet* (فى لغة الكتاب المقدس الأصلية) والتى تعنى "الإخلاص الرحيم للرابطة الجامعة" (*fidélité miséricordieuse à l'alliance*) والتى تقابلها الترجمة "السبعينية" بالكلمة اليونانية *dikaiōsunē*. إلا أن تياراً فلسفياً - ترجع أصوله إلى الأفلاطونية، أو إلى الرواقية - كان يجعل من العدالة فضيلةً شاملةً سائر الفضائل جميعاً، وبفضلها يوجد لسائر الفضائل معنى. والإنسان الموصوف بالعدالة بهذا المعنى، قد ظهر لأهل العصور الوسطى بمظهرٍ يحمل تناظرات واضحة بالإنسان المحبّ بنعمةٍ بفضلها طرأ عليه تحوّل [من النقيض إلى النقيض] (مع فارقٍ هو أن ذلك الإنسان العادل [بالمفهوم الإغريقى] لم يكن بحاجةٍ إلى أىّ نجدةٍ إلهية، لكى يحيى وفق هذا الانسجام الداخلى الذى هو العدالة). وعليه فإن مفكرى العصور الوسطى قد انساقوا إلى التفكير فى تعاليم الكتاب المقدس عبر ذلك التيار الإغريقى. ومنذ [خطيب المستعمرات الرومانية فى أفريقيا فى القرنين الثالث والرابع بعد المسيح] "لاكتانس" *Lactance* فى مؤلفه *De divinis institutionibus* (تُنظر) "مؤلفات آباء الكنيسة" *Patrologie Latine*, 6)، والاهتمام المسيحي بهذا "الإعراب" قد تَبَدَّى إذ عمل به لاکتانس فى مؤلفه ذاك، متابعاً - عن كثب - شيشرون فى مؤلفه [فى الجمهورية]، وبالتحديد فى الفصلين السابع والثامن من الكتاب الثالث فيه *De re publica* (III, ch. 7 et 8). وقد ورد ذكر لاکتانس فى مؤلف [الراهب الدومنيكى فى القرن الثانى عشر] فانسان دى بوفيه *Vincent de Beauvais* الذى بعنوان *Speculum doctrinale*. وسنجد أن نصّاً آخر هو *Opus imperfectum in Mattheum* (تُنظر) "مؤلفات آباء الكنيسة" *Patrologie Latine*, 56, 817) الذى نُسب خطأً إلى القديس يوحنا ذهبى الفم *S. Jean Chrysostome*، وقد كتبه أحد أتباع "الآريوسية" [وهى المذهب المنسوب إلى عالم اللاهوت

"أريوس" في القرن الثالث] نحو سنة ٥٥٠ للميلاد.. أقول إن ذلك النص كان يُعدُّ حُجَّةً في العصر الوسيط. وبالمثل بشأن [أسقف ميلانو في القرن الرابع] أمبرواز دى ميلان Ambroise de Milan في مؤلفه ["عن الجنة"، وبالتحديد في الفصل الثامن عشر من الكتاب الثاني]

De Paradiso (II, 18). ثم نجد القديس أوغسطين مُشدِّداً على أن العدالة ليست هي العدالة التي يهبها الإنسان لنفسه، بل عدالة الإله الذي يُنصف. ويقترح أوغسطين ذكر الإنصاف *dikaiôma* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية] بدلاً من العدالة *dikaiôsune* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية] [وهذا في الخامسة عشرة من عظات القديس أوغسطين، عن الثامن عشر بعد المائة من مزامير داود. تُنظر مؤلفات آباء الكنيسة] (In Psalm. 118, sermo) (15, 8, Patr. Lat., 37, 1543). وسيكون أوغسطين بالأخص هو الموجي إلى مفكرى العصر الوسيط بمفهوم العدالة كحال من أحوال النفس التي أنصفها الإله إنصافاً كاملاً (يُنظر [بالتحديد الفصل الثلاثون من الكتاب السابع عشر من] نص *De Perfect. Istitt. Hominis*, 30, XVII). لكن إن كانت مدرسة [أستاذ المنطق والكاهن في فرنسا القرن الثاني عشر] أبيلار تُجرى رَجْعاً إلى المصادر الرواقية ((النص الذى بعنوان *Sententii parisienses*، فى مجلد بإشراف A. Landgraf صدر بعنوان *Ecrits théologiques de l'école d'Abélard* فى لوفان سنة ١٩٣٤، ص ٦٠-١)، فإن مدرسة القديس أنسلم تعيد إلقاء الضوء على المحتوى اللاهوتى للعدالة (يُنظر للقديس أنسلم بوجه خاص [الكتاب الأول من مؤلفه] *Cur dues* (homo, Livre 1). وهذه هي وجهة النظر التى تعاود الظهور فيما تم فى القرن الثالث عشر من استخلاصات لاهوتية كبرى (جيوم دوفرني *Guillaume d'Auvergne* [فى] *De virtutibus*، وفيليب لوشانسلييه *Philippe le Chancelier* [فى] *Summa de Bono*، وألكساندر دى هالس *Alexandre de Halès* [فى] *Summa theologica*). [القديس] ألبرت الكبير يظل بعد مرتبطاً بهذا التيار التقليدى. وسيرغم اكتشاف كتابات أرسطو ومفهومه للعدالة، مفكرى القرن الثالث عشر على تعديل وجهة النظر تلك. البعض ومنهم القديس بوناونتورا فى [شروحه على الأحكام: الحكم الثالث، الفرع الثالث عشر، البند الأول، المسألة الثانية] *Commentaire des Sentences* (In III Sent., dist. 33, a. 1, q 2)، يتعمد استبعاد المفهوم الأرسطى للعدالة، لصالح المفهوم التقليدى. وألبرت الكبير فى ملحق لـ [مؤلفه] *De Bono*، يسعى للتوفيق بين المفهومين. أما توما الأكوينى فهو بعد قليل من التردد، سيكون - كما سأنظر لاحقاً - أول من يتخذ حلاً أصيلاً: فى موضوع العدالة، سيرجع الأكوينى إلى

هذا المعنى لا يتيح التفكير فى أى شكلٍ من الأشكالٍ لرابطةٍ إنسانية، سوى ذلك الذى للكنيسة، ولا هو كذلك يتيح الإقرار بأى من سائر الأشكال. إذن فالذى كان يرمى إليه جريجوار وجميع خلفائه - بمواكبة المنظرين الأوغسطينيين - هو حقيقةٌ داخليةٌ تمامًا.. هو شكلٌ للصلة بين الإنسان والإله، من حيث إن هذه الصلة - بأكملها - تتعلق بما يفعله الإله بالنفس [الإنسانية]، باستثناء كل فعلٍ [آخر] إنسانى [أو طبيعى]. إن كان البابا يتمتع بسلطةٍ روحيةٍ من جرّائها أنه يستعين بالقيّد والسيف، فإنما بفضل تفويضٍ تلقاه من المسيح. هذا هو ما ينبغى تذكُّره بلا انقطاع، وسنجد جريجوار يُذكر - بلا انقطاع - بتطابق البابا بالقدّيس بطرس وبالكنيسة وبالمسيح: كل عصيانٍ للبابا أو للكنيسة، هو عصيانٌ للمسيح أو للإله، وهو - بحكم هذا - ظلم! وقد سلف لأوغسطين قوله فيما كتبه بعنوان "وطن الإله" *De civitate Dei* [باللاتينية]^(١): "ماذا تكون [أى من] الممالك بدون العدالة، سوى لصوئيةٍ كبرى؟" وحتى إن كان جريجوار لم يعرف بمقولة أوغسطين هذه - التى أقبل مفكرو العصر الوسيط على تبنيها - فإن ذاك القول قد مثّل فكره بالتمام والكمال! كل تدخلٍ - من جانب البابا أو الكنيسة - فيه فرضٌ لإلزامٍ يتطابق تمامًا بالفعل الإلهى ذاته. إنَّ هو إلا ما فى نعمة الإله من قوةٍ تُغيّر القلوب، وتُميت الإنسان القديم؛ لتجعل للإنسان الجديد ميلادًا.

منذئذٍ يبدو مستبعدًا تمامًا أى تفكيرٍ فى سلطةٍ حقيقيةٍ للإنسان على الإنسان (سلطةٌ هى للسياسة العنصر المؤسّس)، هذا المفهوم للعدالة يقتضى النظرية

نظريات أرسطو، ولن يعرض النظرية التقليدية إلا فى رسالة "النعمة" *le traité de la Grâce* ([المجموعة اللاهوتية]: القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الثالثة عشرة بعد المائة. البند الأول] *S.T., 1a2ae, q. 113, a.1*).

(١) ينظر ما سلف فى هامش سابق من هذا الفصل. أ.ع.ب.

الكهنوتية للسلطة السياسية، وبفضل هذا المفهوم يكون تفسير هذه النظرية: إن لم تكن لمجتمع البشر غايةً أخرى سوى العدالة التي تعني الإنصاف، فسينبغي أن يكون السيف - أي السلطة السياسية - أداة في خدمة هذا الإنصاف. حينئذٍ ففي النظرية مثلاً في الممارسة، سيُشهد إنماءً - يتزايد تأكده - لاتجاه السلطة البابوية إلى بسط سلطانها على العالم [المعروف]. هذا مُتَسَبِّحٌ مع منطق فكر جريجوار السابع. وقد سلف لـ "بيير داميان" *Pierre Damien* [الراهب الإيطالي في القرن الحادي عشر]، أن نسب في [نصٍّ له بعنوان] "الأحكام" *Sentences* إلى البابا "السلطة التشريعية على مملكة الأرض وعلى مملكة السماوات" *terreni simul et celestis imperii jura*. [البابا] إنوسنت الثالث يكتب إلى [ملك فرنسا] "فيليب أوجست" قائلاً: كيف لك أن تُشكَّك في تشريع اتَّسع به الإله، لا الإنسان - أو بالأحرى [اتسع به] "الإنسان الإله" - إلى مدى لم يعد به ممكناً أن تضاف إليه [إلى ذلك التشريع] أئمةٌ قوة، بما أن الكامل لا يمكن أن ينقصه شيء؟^(١) إذ كان إنوسنت الثالث ذاك على اقتناع بكون السلطة التي يتمتع بها - كنائب للإله - كاملة، نجده لا يعتدُّ بالسلطة الزمنية، إلا كطيف لسلطوته؛ فيكتب قائلاً إنه "كما يتلقى القمر ضوء الشمس التي يدنوها أبعاداً وصِفَةً وموقعاً بل وقوة، فبالمثل تستعير السلطة الملكية ضياء عزتها من السلطة البابوية".^(٢) واقع الأمر هو أنه يتعلّق بحكم ثيوقراطي حقيقي، على الأقل على صعيد النظرية المستتبّة؛ إن لم يكن على صعيد الواقع. العالم يحكمه الإله، عبر أرفع ممثليه على الأرض: البابا. والسلطات الأخرى ليست مشروعة، سوى إن كانت موضع إقرار البابا. من بين ما يمكن ملاحظته من دلائل على ذلك التطور صوب حكمٍ ثيوقراطي - والذي أخذ يزداد

(١) "مؤلفات آباء الكنيسة" *Patrologie Latine*, 215, 177

(٢) "مؤلفات آباء الكنيسة" *Patrologie Latine*, 214, 377

اتصاحا - كَوْنُ كُلِّ من [البابوين] جريجوار السابع وألكساندر الثالث معتدًا بنفسه كـ"نائب لبطرس"، في حين كان إنوسنت الثالث يتلقَّب بـ"نائب المسيح". أما غطاء الرأس البابوي الذي كان مجرد قلنسوة بيضاء، ففي نهاية القرن الثاني عشر بات يعلوه إكليل. وفي نهاية القرن الثالث عشر جعل له [البابا] بونيفاس الثامن شكل تاج يعلوه تاج آخر.

مع كل هذا فإن الأمور كانت أعقدَ شيئًا ما. واقع الأمر هو أن ذلك المفهوم للعدالة، إن كان قد أدَّى إلى الإقرار لسلطة البابا الروحية بكامل السيادة، فكذلك كان من جرائه الحدُّ من تلك السيادة الكلية على نحوٍ بالغ. وفي الواقع أن ذلك المفهوم للسيادة الكلية، انطوى في جانبٍ منه على تناقض! إن كانت العدالة هي بسط سلطان المحبة، فإن الإلزام الذي تستعين به يبدو ملتبنا، فإما أن يكون الإلزام منتميًا إلى ما هو رُوحى، فمتَّجها بالضرورة إلى الزوال... إلى الغدوِّ داخلية خالصة *intériorité pure* - وإلى الكَفِّ عن أن يكون إلزامًا حقيقيًا - وإما أن يكون إلزامًا غير خاضع للمحبة، ولكنه عندئذٍ يكف أن يكون رُوحياً؛ ولا يعود سلاحًا للمحبة. إن كانت "الروح" "روح" محبة وقوة، فلا بد حقًا من الإقرار بأن القوة التي يتعلّق بها الأمر، هي من نوعٍ خاصٍّ وغير مسبوقه.. لا بد من الإقرار بأنها قوة الحب، الدمثة والعذبة. يجب أن يكون تطبيق العدالة المضطَّلع بها، على نحوٍ يجعل من العدالة سبيلاً إلى اكتشافٍ - في ذلك الذى يكون على هيئة قوةٍ ملزمة، في بدء ظهوره - للمحبة. إذن فإن الجماعة - التي هي في هذه الحالة جماعة من مؤمنين - تتجه صوب تجاوزٍ لكل إلزام خارجي. الجماعة لا تكون هي ما هي، إلا بشرط التطلع إلى تلقائية المحبة كاملةً وإلى داخليتها كاملةً. إن وُجد في تلك الجماعة إلزامٌ ضرورى - إن وجدت سلطة جبريَّة - فيستحيل فهم هذا، إلا كإجراءٍ ضرورى. بيد أنه إجراءٌ مؤقت، اقتضته مرحلةٌ فيها عَجَز أفراد

الجماعة - الذين لم يحققوا العدالة بعدُ تمام التحقيق - عن أن يتبينوا الحب بعدُ تمام التبين، فباتوا مؤقتًا يتخذون منه إلزامًا.

إذ تبنّى الفكر القرووسطى على هذا النحو عالميّة السلطة وكليتها، فقد توصّل إلى جعل مفهوم السلطة ذاته نسبيًا. لأن السلطة - فى جانب منها - تكون على الدوام خارجيّة وقوة ملزمة، فهي ترتبط بمرحلة معيّنة من تاريخ الخلاص [البشرى]؛ ومطالبة بالاستسلام لما يتجاوزها. وكذلك فعند إتمام التاريخ الإنسانى واكتماله، تبيت السلطة مطالبة بالاختفاء.

إذن ففى باطن النظرية السياسية الساعية إلى تبيان ثيوقراطية العصر الوسيط، وعى بارتباط النظرية بموقف فيه لا يزال الإنسان العادل واقعًا تحت سطوة الخطيئة. لهذا الاستخلاص أهمية فيما يخص مفهوم السلطة الزمنية ذاته. هي سلطة تستمد أهميتها وما هي مكلفة به، من السلطة الروحية؛ المُمثّلة بالسلطة الكهنوتية. وبين السلطتين [الكهنوتية والزمنية] قاسمٌ مشتركٌ هو أن كلاً منهما نسبي، وأنهما سوف تختفيان حين يأتى المسيح لمراجعة التاريخ.

لفهم أصالة الفكر السياسى لتوما الأكوينى، قد يمكن - نوعًا ما - إجمال البيئة الفكرية التى جرى بداخلها إحكام ذلك الفكر، وحيث كانت النظريات السالف ذكرها - أى "الأوغسطينية السياسية" - تُعزب أساسًا عن إرادة التأسيس الروحى للجماعة الإنسانية. لذا لم يجرِ السعى إلى خلط سلطة الحاكم بسلطة البابا، بل على العكس تم التمييز الواضح بين إحداها والأخرى؛ بمداومة إبراز كَوْن السلطة الروحية متعالية. لكن المبدأ المؤسّس للتمييز بين هاتين السلطتين، هو الذى يتيح التأكيد على تباينهما؛ وعلى استقلال السلطة الزمنية عن السلطة الروحية. ليس

السيفان منفصلين ولا متعاضدين. ذلك أن ما هو زمنى، ينبعث مما هو روحى. الزمنى ركيزة يحتاجها الروحى، كى يمكنه أداء دوره المؤخِّد والكلِّى. لكن فى الأداء العملى يتضح أن هذه الصيغة مزعزعة على نحو بالغ. وسيحتجُّ الأباطور والحكام بالطابع الروحى لمهمتهم، كى يطالبوا بالسلطة التامة؛ على نحو ما فعل شارلمان. وعليه فإن السلطة الروحية ستساق شيئاً فشيئاً إلى تأكيد رفعة سلطتها، فى مواجهة الحكام الذين أمكنهم تسخير السلطة الروحية؛ حتى بلغ الأمر [بالسلطة الروحية] المطالبة بحكم مطلق للسلطة البابوية^(١). فإذا أضيف أن هذه الأوغسطينية السياسية، ما أمكن أن تسود - كمعتقد متجسِّد وفعال - إلا فى عالمٍ مسيحىٍّ كلِّه (مادام لم يمكنها الاعتراف بأى وضع قانونى لحاكمٍ لا يشارك فى السلطة الروحية)، فسيتيسر فهم السبب فيما ساد العالم المسيحى - فى العصر الوسيط - من شعور بأن عالم "الكفار" عالمٌ هامشى؛ لا يطرح وجوده أيّاً ممّا يواجهه النظرية السياسية باعتباره معضلةً أساسية. وهذا على الرغم من أن ذاك [العالم المسيحى] كان له العديد من الصلات - ومعظمها سلمية - بشعوبٍ غير مسيحية.

(١) على سبيل المثال فإن [الراهب البندكتى فى القرن الثانى عشر] أوسينسيس *Osiensis* يكتب - فى مؤلفه "المجموعة التى عن موضوعات المراسيم الأربعة" - قائلاً: "يا لما فى الرأس من تعدُّد! واحداً يجب أن يكون رأسنا؛ كمثُل البابا، سيِّد الشؤون الروحية والزمنية. فإنما كماله فى الأرض جميعاً (...). مثلاً فى النهاية نكون نحن جسداً واحداً فى المسيح، فغير معقول أن يكون لنا رأسان". *Unum caput est tantum, scilicet Papa, unus debet tantum esse. caput nostrum, dominus spritualium et temporalium, quia ipsius et plenitudo eius.. Cum enim unum corpus simus in Christo pro monstro esset quod duo capita habemus* [طبق الأصل اللاتينى من] *Summa super titulis Decretalium IV*

ثانيًا: مصادر فكر توما الأكويني

أ- القانون الروماني:

تلك الإمبراطورية المسيحية *Imperium christianum* [باللاتينية] التي كانت للأكويني بينته وموضع تفكيره، تَمَثَّلَتْ بإرادتها كَنَقِيضٍ للإمبراطورية الرومانية *Imperium romanum* [باللاتينية]. من اليسير التدليل على أن الأمر ليس بهذه البساطة، وعلى أن الدولة القديمة ظل لها وجودٌ في عالم العصر الوسيط المسيحي (إن لم يكن إلا بسيطرة الحكام على الكنيسة فيما قبل [ما عُرف بـ] الإصلاح "الجريجوري") ولم تَخَفْ تمامًا. لكنْ على الأخص كانت تلك "الإمبراطورية المسيحية" تَقْرَأ - وتعاود قراءه - النصوص المُعْرَبَة عما كان للدولة القديمة من "مثال"، بدءًا بنصوص القانون الروماني.

منذ نهاية القرن الحادي عشر، والقانون الروماني موضوع دراسات متعمقة سيكون من شأنها نقل ما هو أساسيٌ فيه إلى العقلية الغربية. تلك الدراسة للقانون الروماني، وُضِعَتْ في خدمة النظرية السياسية. وسنجد أنها قد أسهمت بقوة في قُوم الدولة الملكية.

ما أتى به القانون الرومانيُّ الفكرَ القرووسطيَّ من جديد، هو فكرة السلطة. كانت فكرة السلطة في القانون الروماني، بالغة الاختلاف عن تلك التي كوَّنها الفكر "الجريجوري"، كما كانت بالغة الاختلاف عن واقع السلطة في الروابط الإقطاعية؛ والذي كان موضع معاناةٍ بَيِّنَةٍ. واقع الأمر هو أن تلك الروابط استندت إلى عقد: بحكم يمين الولاء الذي أذاه التابع، بات هذا التابع موضع تَحَكُّم السيد؛ مُطَالِبًا بالطاعة وبالإخلاص له. لكنْ بما أن السيادة الإقطاعية لم تكن تتجاوز الأبعاد الجغرافية لما بُسِطت عليه، فقد كانت محدودةً ومرهقةً بعض الشيء، مادام الانتقال

إلى إقطاعية أخرى كافياً للإفلات من سلطة إقطاعية [إعلان الخضوع لغيرها!]. وعلى عكس ذلك تماماً كانت سلطة الإمبراطور الرومانى. لم يوجد ما يحد تلك السلطة التى تَحْكَمُ حكماً علوياً، ولا تترك أيّاً من الحقوق يسرى [إلا بأمرها]. سلطة الإمبراطور الرومانى مطلقة (هى سلطة شاملة ومطلقة *potestatem rotundam et plenam* [باللاتينية]). وإذ كانت السطوة الإمبراطورية تَعْلُو كُلَّ سيادة أخرى، فقد كان سنُّ قوانين تَحْكُمُ العالَمَ [المعروف] أجمع، من بين ما تتمتع به من امتيازات. ويذهل مُشَرَّعُو العصر الوسيط من مدى وضوح نصِّ كُلِّ من مجموعتى التشريعات الرومانية: الـ"ديجست"^(١) *Digeste* حيث يَرِدُ بالحرف الواحد أن "ما راق للحاكم، له قوة القانون"، و"مدوَّنة جوستينيان" [وتَرِدُ فى اللاتينية بعنوان *Institutes*، أى "التأسيسات" (بدءاً من الإرادة - الإمبراطورية - ذاتها)] حيث يرد كذلك أنه "حين يكون الإمبراطور - بناءً على معرفة الوقائع - قد سَنَّ [لائحة] بِمُقْتَضَى مكتوبٍ أو أمر - أو ضَمَّنَ منشوراً أمره - فما لأحدٍ أن يتشكَّك فى صدور قانون". وبعبير [أستاذ الشريعة والقانون المدنى فى إيطاليا القرن الثالث عشر] "أكيورس" *Accurse*، فإن الإمبراطور هو "القانون عائش على الأرض" *lex animate in terris* [باللاتينية]. الإمبراطور يأتى بالقانون ويؤصِّل تفسيره، لأنه

(١) هكذا اصطُلِحَ فى العربية على كتابة هذا العنوان بمنطوقه اللاتينى وبالحروف العربية، دون مقابلته بكلمة عربية. يُنظر ما كتبه الدكتور شفيق شحاتة من ملحق لمقدمة مُجلَّد بعنوان "قواعد وأثار فقهية رومانية، نقلها إلى العربية عبد العزيز فهمى باشا، وتولت طبعتها كلية الحقوق بجامعة فؤاد الأول". القاهرة. مطبعة جامعة فؤاد الأول سنة ١٩٤٧، ص (ج). والكلمة اللاتينية نفسها تعنى ما يُسَطَّر من نصوص تدعو الحاجة إلى تقسيمها فى فصول، ومن ثمَّ فقد يجوز أن تقابل بكلمة "المجاميع" أو "المنشورات"، وإن كانت الكلمة الأولى أقرب إلى السياق القانونى. أ.ع.ب.

هو [نفسه] القانون. كذلك فللإمبراطور الحق فى فرض الضرائب، لا بفضل العرف وحده - مثلاً هو الحال بشأن السادة [الإقطاعيين] - بل لأن سلطانه يبلغ مدى يعفيه من أى موافقة - صريحة كانت أو ضمنية - من جانب رعاياه [على ما يفرضه]. على الدوام يُفترض سلفاً ارتضاء الرعايا جميع قرارات الإمبراطور، لأنه الإمبراطور.

إن كان الحال على هذا النحو، فالإمبراطور يبدو أنه الوحيد الذى يتمتع بسيادة عامة؛ وعلى ذلك يترتب أن أى متمتع بسيادة ما، إنما يستمدّها من الإمبراطور: على هذا النحو فإن السلطة لا يمكن أن تكون موضع ملكية خاصة، وسنجد أكيورس يكتب قائلاً إن السلطة هى "بحكم التشريع والرعاية، لا [بحكم] الملكية" *ratione iurisdictionis vel protectionis, non proprietatis* [باللاتينية]. فى نواظر [أبناء] العصر الوسيط كان هذا حقاً اكتشافاً، لأن مجتمع العصر الوسيط عانى صعوبة فى الفصل بين القانونين العام والخاص، وفيه كانت السلطة مؤسسة على الملكية الخاصة. لقد بلغ من جذّة تلك الفكرة [أن السلطة ليست بحكم الملكية، بل بحكم التشريع والرعاية] أنه قد لزم بعض الوقت لتقبّلها. لقد وجب انتظار القرن الثالث عشر، كى يجيء من هم حُججٌ فى الشئون الرومانية ويؤكدوا بوضوح - وبلا تحفّظ - أن السيادة غير قابلة للتصرف فيها ولا للتقادم. وبإيلاف تلك الفكرة وتبعاتها، سيتم استخلاص مفهومى "التمثيل" [بمعنى "الوكالة"] و"الصالح العام": من يتمتع بسلطة، لا يملكها بفضل ما له من شخصية، بل لأنه يُمثّل (*vicem gerit* [باللاتينية]) جميع الأفراد الذين يتكوّن منهم المجتمع. إذن فهو فى الواقع خادِم (*minister* [باللاتينية]) لأمر واقع متجاوز له، بمثلما يتجاوز [هذا الأمر الواقع] كلّ فرد. بهذا المعنى - معنى الخدمة التى يُقام بها لصالح الجماعة - أمكن القول بأن على السلطة أن ترعى الصالح العام.

إذن فإن دراسة القانون الرومانى تسوق مفكرى العصر الوسيط إلى وعى أشدَّ حِدَّةً بما فى السلطة من تعقيد. إن كان واقع السلطة فى رأيهم بديهياً، فقد بدت لهم طبيعتها وأصلها أشدَّ إبهاماً، لقد سلف أن أتاح لهم الفكر الأوغسطينى فهم إمكان تفسير القانون باعتباره قوةً ملزمةً تملكها النعمة، وإذا من هم حججٌ فى الشئون الرومانية، يحيئون ليزرزا حقيقة وجود سالفٍ لسلطة سيادية - دون حلول النعمة - فى دولة دنيوية (وثنية) على نحوٍ خالص. لا ريب فى عجز مفكرى العصور الوسطى عن إحكام فلسفة القانون، لكن الحاصل هو أنهم يستجمعون العناصر التى ستتيح قطع الجسور بين السياسة واللاهوت. على السؤال عما إن كان ينبغى على من يريد أن يكون من رجال القانون أن يدرس اللاهوت؟" يجيب أكيورس بالنفى: "كلا، فإن كل شيء متضمنٌ فى نص القانون" (*omnia in corpore*) *iuris inveniuntur* [باللاتينية]]^(١).

(١) ييبُ [الفيلسوف الإنجليزى فى القرن الثالث عشر] روجر بيكون [حوالى ١٢١٤-١٢٩٢] بعنف ضد ادعاء رجال القانون ذاك [فيكتب قائلاً إن]: "القانون المدنى الإيطالى يقوِّض دراسة الحكمة، ليس لأنه يجعل جميع الدارسين يعزفون عنها فحسب، بل لأنه - بحكم طابعه العلمانى - ينتقص من الكهنوت على نحوٍ معيب. وهذا يبيِّن عندما نتذكر أن القانون قد أسسه أمراء علمانيون ولحكم شعبٍ علمانى. أولئك الذين يقومون بتدريس القوانين فى بولونيا *Bologna* وفى إيطاليا بأجمعها يريدون أن يُدعوا معلمين وكهنة، فى حين أنهم لا يتحلون بإكليل الرأس *Tonsure* [الدائرة المحلوقة فى وسط الرأس، رمزاً إلى بلوغ مرتبة دينية] مثل رجال الدين. هم يتزوجون، ولكل منهم أسرة. وهم يجارون العلمانيين فى معيشتهم وفى عاداتهم. كذلك فمن الواضح أنهم بمنأى عن وظيفة رجال الدين وعن شريعتهم. من يكرس نفسه لمثل هذه المبادئ، يقدم الدليل على أنه صار علمانياً". [مؤلف روجر بيكون] *Compendium studii philosophiae* [مجلد الدراسات الفلسفية، باللاتينية. وهو نفسه الذى تشير إليه بعض المراجع باسم "الكتاب الصغير"]. لندن (نشرة *Brewer*) سنة ١٨٥٩، ص ٣٩٨.

لمن تكون السلطة العليا؟ سنجد رجال القانون القرووسطيين يحذون حذو القانون الرومانى عن قرب، جاعلين هذه السلطة للإمبراطور الرومانى، فى الوقت نفسه الذى لم يعد فيه للإمبراطورية الرومانية وجود! عليه فإن هذه النظرية - التى بلا مَحْمَلٍ عملى - ستتضح على نحوٍ أشد واقعية، حينما تجعل للملك وللحكام السيادة التى ورثوها عن الإمبراطور. وفى ذا يَظْهَرُ سلفاً أصل التصادمات بما يكفله اللاهوت للسلطة البابوية. ما يصحُّ للإمبراطور الرومانى، يصح كذلك لكل ملكٍ أو حاكمٍ مستقل. واحدةٌ تلو الأخرى، ستطالب الدول بسلطان السيادة الإمبراطورية. وعلى عهد فيليب المليح *Philippe le Bel*، سيعلم من هم حجج فى الشئون الرومانية - من الفرنسيين - أن "الملك إمبراطورٌ فى مملكته". على هذا النحو فإن القانون الرومانى سيكون له دورٌ لصالح الدول الملكية، فى مواجهتها للإقطاع من ناحيةٍ وللبابوية من أخرى. وسيفتح القانون الرومانى الطريق أمام نظرية المَلَكِيَّة المطلقَّة، إذ يفصل سلطة الملك العليا - ممثلاً للدولة - عن كُلِّ نسقٍ ميتافيزيقيٍّ أو لاهوتيٍّ.

ب- فلسفة أرسطو:

فى النهاية فإن الأخير من مصادر فكر الأكويني - وأشدّها أهمية - هو فلسفة أرسطو. فى تحليلي - فى موضعٍ لاحق - لفكر الأكويني السياسى، سأجندى مساقاً على الدوام إلى إيضاح ذلك المصدر الأرسطى؛ مثلما سأجندى مساقاً إلى تحليل ما قام به الأكويني من تَبَيَّنٍ أصيلٍ له، وإلى التعقيب على هذا وذاك. أما فى هذا المقام فإن كل ما أبغى التذكير به، هو العناصر الأساسية التى أمدَّت بها فلسفة أرسطو التفكير القرووسطىَّ عامَّةً؛ إذ أحيط سريعاً بإطار المفاهيم التى أوحى بها

فلسفة أرسطو إلى الفكر السياسي القرووسطى. هذا يتيح لى أن أحدد - بخطوط عريضة - ما سيصير مجال تفكير الأكويينى.

بدءاً من القرن الثانى عشر بل وقبل اكتشاف أعمال أرسطو، تتبأ عمل كان عنوانه "الانقسامات الفلسفية" *Divisiones philosophiae* [باللاتينية] - ونسب إلى ثلاثة من فلاسفة العصر الوسيط هم بويس *Boèce* وكاسيودور *Cassiodore* وإيزيدور دى سيفى *Isidore de Séville* - بموقع (كان بعدُ شاعراً!) لعلم موضوعه الشعب *scientia civilis* [باللاتينية]. وسيظل هذا الموقع شاعراً طالما استحال العثور على المؤلفات التى تعالج السياسة بصفة خاصة، أى - واقعياً - حتى اكتشاف مؤلفى أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس" و"السياسة". والأخير كان اكتشافه هو على الأخص الذى سيقدر مجيء فلسفة سياسية. واقع الأمر هو أنه حتى ذلك الحين كان رجال القانون وأساتذة كليات الفنون [الحرّة] يستسهلون الادعاء بأن السياسة من اختصاصهم. لكن حينما عُرف كتاب "السياسة" قبل سنة ١٢٦٠ بقليل، فعندئذ بات جلياً أن التفكير فى السياسة هو أحد اختصاصات الفيلسوف.

جاء أرسطو التفكير القرووسطى بأفكار جديدة ومهمة، أولاها مفهومه الطبيعى *sa conception naturaliste* (أو الـ"ماهوى" *essentialiste* بتعبير آخر) للحياة السياسية: لأن الإنسان حيوانٌ سياسى، فليصير من المستحيل إحكام علم حقيقى للشئون السياسية يكون تاماً الاستقلال وذا موضوع مُعَيَّن شكلياً. [لكن] سيكون فى الإمكان دراسة الحدث السياسى فى ذاته ولذاته، باتباع ذلك المنهج الإيجابى الذى اختطّه أرسطو؛ إذ تجرى الملاحظة الدقيقة للمؤسسات السياسية وللأحداث السياسية.

[النزعة] "الطبيعية" الأرسطية *le naturalisme aristotélicien* تُقضى مباشرة إلى نظرية في أصل السلطة السياسية وطبيعتها. الدولة تظهر كانبعاثٍ لماهية الإنسان، بل كعنصرٍ جوهريٍّ من هذه الماهية. ما الدولة - ولا المجتمع السياسي بأكمله - بقدرٍ كُتِبَ على المواطنين، ولا هي نتيجة معاهدة بينهم، إذ يعهدون بحقوقهم إلى فردٍ وحيد؛ من أجل مزيدٍ من المنفعة، إنما في الدولة - وفي المجتمع السياسي بأكمله - الإعراب عن كيفية الحياة الطبيعية لكائنٍ طبيعته هي التواصل.

على هذا النحو يتوصل أرسطو إلى الإحياء بنظرية في السيادة والسلطة. إن وُجدت سيادة، فليس بفضل وكالةٍ متعاقدةٍ عليها أجرتها الجماعة؛ فعندئذٍ تُعتبر الجماعة مجموعةً من الأفراد المعزولين، المُستثنَّين وغير المسؤولين. إنما السيادة ناتجة عن نوعٍ من تحركٍ طبيعيٍ للجماعة. السيادة ثمرة نوعٍ من التعيين الطبيعي لزعيم، برضا الجماعة؛ والتي لا يمكنها الوجود بدون مبدأ الوحدة ذاك. إذن فإن السيادة تتجاوز الأفراد، مثلما تتجاوز ما بينهم من تآلفات، السيادة هي الجوهر الجماعي، إذ تكون للمنظومة الجماعية - في آنٍ معاً - المبدأ والثمرة.

أخيراً فإن المنظور الغائي الذي يتخذه أرسطو، يعنى أوليَّة الصالح العام والمنفعة العامة. ليس الواجب فهم هذا بمعنى غلبة الصالح العام على ما هو خاصٌّ من مصالح ومنافع فحسب، بل على نحوٍ أعمق، بمعنى أن نظام السياسة ينبغي أن تكون له الأولوية على جميع مقاصد "الذاتيات" التي تُحرك المجتمع السياسي. على هذا النحو، فللحكم على مشروعية حكومةٍ ما، يستحيل الاكتفاء بتقييم صفاتها التعاقدية، بمسألةٍ عما إن كانت حكومةٍ يريدها المواطنون حقاً، بل لا بد من مسألةٍ عما إن كانت تلك الحكومة مُتسقةً بموضوع حقوق المواطنين؛ الذي لا يعدو أن يكون الصالح العام، الدولة لا تركز على عقدٍ جماعي، بل على استلزام

أخلاقيّ ووجوديّ من جانب الإنسان. من ثمّ فإن الحكومة لا يمكن أن تستهدف غايةً أخرى سوى ذات [هذا] الالتزام الذى تدّين له بوجودها: على الحكومة ألا تتجه إلى غير تحقيق "سعادة العيش سوياً" *felicitas politica* [باللاتينية].

لأن أرسطو يُرسّخ جذور الجماعة السياسية فى أعماق طبيعة الإنسان، فهو مُساقّ إلى الاعتداد بـ "المدينة"^(١) باعتبارها للمجتمع النموذج الأصيل وغير القابل للاختزال إلى أى غيره. وهو لهذا السبب يراعى تماماً - فى الكتب^(٢) الأولى من مؤلفه "السياسة" - تمييز تلك الجماعة السياسية وذلك القانون السياسى، عن الأشكال الجماعية والقانونية الأخرى التى للأسرة أو للجماعة الاقتصادية (علاقة السيد بالعبد). هذا هو ما يستدعى من قُرّاء أرسطو الانتباه الدقيق إلى الحياة السياسية ذاتها.

على أنه مما يثير العجب بشدة، عدم أخذ الأوائل من قُرّاء أرسطو القرووسطيين فى الاعتبار، ما توصل هو إليه، وهذا رغم أن بيانات أرسطو كانت واضحة نسبياً، وأن قُرّاءه أولئك كانوا مستثيرين من طراز بويس دى داسى *Boece de Dacie*. [٤٧٠-٥٢٥] أو سيجيه دى بربان *Siger de Brabant* [١٢٤٠-١٢٨٠]، والذى قيل إن مساعده الخاص اغتاله]. لم يكن كل ما فى الأمر أن أولئك لم يلحوا على السمة الطبيعية للسيادة السياسية، بل مدى الغرابة التى بدت لهم بها تلك الفكرة. وإذ بسّط جان دى مُنْج *Jean de Meung* فى "رواية الوردة" *le Roman de la Rose* آراء أساتذة كلية الفنون، لم تَبْدُ له السيادة السياسية سوى

(١) بما اصطُح عليه فى التراث اليونانى القديم. تُراجع ملاحظتنا فى ما سبق وضعه فى هوامش لهذا الفصل. أ.ع.ب.

(٢) تُراجع الفقرة الأولى من مقدمتنا لهذا الكتاب. أ.ع.ب.

واقع تاريخي مُصطنع تمامًا: [في رأيه أن] العصر الذهبي للإنسانية كان يجهل السلطة السياسية، ثمّ إذ جمع الناس ثروات، تعددت السرقات وضروب السلب والنهب؛ وصارت للسلطة السياسية ضرورة. إذن فإن السلطة تستند إلى عقد ضروري، وإن كان بإرادة المتعاقدين. أصل السلطة هو خطيئة البشر!؛ لذا يجب الحذر منها وإبقاؤها في أضيق ما يمكن من الحدود. على هذا النحو بدأ تقليد امتد طويلاً ودُعيَ أرسطياً، وكان مارسيل دي بادو *Marsile de Padoue* [١٢٧٥-١٣٤٢] ألمع ممثليه.

لكن [النزعة] "الطبيعية" الأرسطية التي قُلّت المعرفة بها على نحو بالغ، ظلت - بحكم ذلك الجهل بها - محجوبة بنوع من نزعة فكرية سنفضي مباشرة إلى النظريات الفردية. سيُلجّ أرسطيو القرن الثالث عشر على أن فكرة "سعادة العيش سوياً" لا تتعلق إلا بالفضائل الأخلاقية، وليست لها أية علاقة بالفضائل الفكرية؛ التي هي شخصية بالتّمام والكمال. عندئذٍ لا تعود الحياة السياسية سوى مثال ثانوي لا يشغل غير الإنسان الخارجى، لا الإنسان الروحي. المثال الأكثر رفعة من الكل - الإنسانى على الأصالة - هو الحكمة التأملية. والغاية القصوى هي المحبة الفكرية للذات، تلك الغاية التي تتحقق في الاتحاد بالعقل المنفصل. إذن فإن من يرتسم لنفسه هذه الغاية - وهو الفيلسوف - ينجو ممّا تُكبّله به الجماعة السياسية والمنظومة الاجتماعية، في حين يكاد يكون مؤكداً أن الإنسان الذي يتخلى عن تلك الحكمة التأملية، يظل خاضعاً لتلك المنظومة. وإذن لا تعود الجماعة السياسية تلك الجماعة ذات السيادة على كل الجماعات والشاملة لسائرهما - والتي تحقّق الخير الأسمى - على نحو ما كان أرسطو يبتغى، وإذن فإن الدولة (والبعض تواتيه الجراءة أحياناً على أن يضيف: "الكنيسة") لا يمكنها أن تتدخل فى الحياة الخاصة، هي سلطة لا تمتد إلى العقل لتقيّده!

على هذا النحو فإن معظم أرسطيّ العصر الوسيط، قد قاموا بقراءة انتقائيّة لأرسطو؛ فإذ أثر هؤلاء بعض نظريات أرسطو وتناسوا غيرها من نظرياته، فقد انساقوا إلى تمجيد التأمل الفلسفي؛ معارضين به الحياة الجماعية. وعندئذٍ سنجدهم ينادون بفردية اعتزالية، ويقومون بمناقحة عن [مثال الإنسان] "الحكيم"، والتي أنبأت - في بعض من معالمها - عن [مقدم] سبينوزا. ومن ذا يتضح أن قراءة أرسطو ليست - وحدها - كافية لفهمه، ولتبيين عمق نظرياته.

في وضع كذاك وفي بيئة ثقافية كذلك، اضطلع الأكويّ بقراءة نصوص أرسطو؛ بجِدّة وأصالة سوف أعرضهما. ذلك أن الأكويّ - على إخلاصه البالغ الشدّة لأرسطو - قد أوحى بفلسفة سياسية أصيلة!

الفصل السابع

المجال السياسى عدالة القانون

من يتصدى لدراسة فكر الأكوينى، يجد نفسه حتماً راجعاً إلى ما رجع إليه الأكوينى من مصادر؛ تلك المصادر التى يجىء فى مقدمتها فكر أرسطو السياسى. واقع الأمر هو أن الأكوينى يضع - بناءً على المفهوم الأرسطى لـ "عدالة القانون" (*to dikaion, to nomimon*) [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية]]، الذى أحكمه أرسطو فى مؤلفه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" - تعريفاً للمجال الذى للقانون ولما هو سياسى، ويحدّد هذا المجال. إذن فيبدو من الضرورى استرجاع النصوص الأساسية لأرسطو، التى أحكم الأكوينى فكرةً هو؛ بناءً عليها.

أولاً: عدالة القانون - مجال ما هو سياسى

فى مؤلفه "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، كتب أرسطو قائلاً إن "القوانين تقرّر جميع الأشياء، مستهدفةً المصلحة المشتركة، سواء تلك المصلحة التى لجميع أفراد الوطن، أو التى للحكام. وسواء كان تعريف هؤلاء وفقاً لقيمتهم، أو لمعيارٍ ما آخر، من نفس هذا النوع، ومن ثمّ بذلك المعنى الأول نصّف بالعدل ما يُنشئ ويحفظ سعادة الجماعة السياسية والأجزاء المكوّنة لهذه الجماعة (...). وبالمعنى الذى استقر عليه تفكيرنا، تكون العدالة إذن فضيلةً كاملة، ليست - فى أغلب الظن -

[فضيلة] في حد ذاتها ولا غير، بل بما يحددها من صلة لها بالغير. (...) العدالة بالمعنى الذى عرفناه، ليست جزءاً من الفضيلة بل هى بالفعل الفضيلة بكاملها. بالمثل فإن ما يعترضها من ظلم، ليس جزءاً من الرذيلة، بل الرذيلة بكاملها. إذن فبم تتميز الفضيلة عن العدالة بمفهومها هذا؟ الفارق يتضح للعيان إثر ما ذكرناه: هما متطابقتان واقعياً، لكن جوهر كل منهما ليس هو نفسه جوهر الأخرى! إذا ما عرضت لنا حقيقة وجود صلة بالغير، فستوجد عدالة. وإذا ما عرض لنا وجود حال من أحوال الطابع [البشرى] وحده ولا غير، فستوجد فضيلة".^(١)

(١) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس": الكتاب الخامس. الفصل الأول *Aristote, Ethique à Nicomaque, V, 1, 1129 b, 14-19, 25-27 ; 1130a, 8-13* [عن الترجمة الفرنسية لـ R. A. Gauthier و J.-Y. Jolif، فى جزءين. لوفان ببلجيكا (الناشر Desclée de Brouwer) سنة ١٩٥٨-١٩٥٩. يُنظر على وجه أخص الجزء الأول ص ١٢٣-١٢٥ والجزء الثانى ص ٣٢٢-٣٤٤ لوفى ترجمة Jean Voilquin لمؤلف أرسطو ذاك، تلك الترجمة المصحوبة بنشرة كاملة للأصل اليونانى لمتن العمل والتى اختار لها واضعها عنوان *Éthique de Nicomaque* وليس *Éthique à Nicomaque*، والصادرة من باريس (نشر Garnier، د. ت.) ترد عبارة *ce qui est susceptible de créer ou de sauvegarder, en totalité ou en partie, le bonheur de la communauté politique* (ص ١٩٩) كمقابل فرنسى لعبارة "ما ينشئ ويحفظ سعادة الجماعة السياسية والأجزاء المكونة لهذه الجماعة"، بينما فى الترجمة التى رجع إليها المؤلف (إيف كاتان) ترد عبارة *ce qui produit et conserve le bonheur et les parties constituantes du bonheur pour la communauté politique*. كذلك فى تلك الترجمة ترد عبارة *Elle [la justice] se confond avec la vertu* (ص ٢٠١) كمقابل فرنسى لعبارة "هما متطابقتان واقعياً"، بينما فى الترجمة التى رجع إليها المؤلف ترد عبارة *elles sont concrètement identiques*. أ.ع.ب.].

هذا النص لأرسطو يتضمن فكرتين أساسيتين. بادئ ذي بدء يُبيّن أرسطو أن اكتمال الأفعال المُتَّسِّقَة بالقانون يُوفِّر مادةً لفضيلةٍ تُدعى فضيلة العدالة. ثم يذكر أن العدالة التي تم تعريفها على هذا النحو، ليست في الواقع إلا مجموع الفضائل كلها (*ê holê arété* [باليونانية، مكتوبةً بالحروف اللاتينية])^(١). وهذا مع فارقٍ طفيف، وهو أن تلك الفضائل، ليست - في هذه الحالة - مُعتدّاً بها باعتبارها تُمارَس لصالح الفرد ومن أجل اكتماله هو وحده، بل من أجل الغير (*pros hétéron* [باليونانية، مكتوبةً بالحروف اللاتينية])^(٢).

الأكويني يكرر هاتين الفكرتين اللتين أكد عليهما أرسطو، ويُدلي بشروحه عليهما. في زمن سبق الأكويني بكثير، كان مدار حديث علماء اللاهوت - على أعقاب أوغسطين - هو العدالة العامة. وسيُجهد الأكويني لإحلال المفهوم الأرسطي لعدالة القانون، محل ذلك المفهوم اللاهوتي. وفي هذا المقام سيمدّه أرسطو بحججٍ يُبيّن [الأكويني] بها أن [تلك] العدالة (العامة) المعتبرة انسجاماً للنفس، ليست عدالةً إلا مجازاً. في واقع الأمر أن أرسطو قد سبق - في [مؤلفه] "الأخلاق إلى نيقوماخوس"^(٣) - إلى نقد نظرية أفلاطون في العدالة. وفي عرف الأكويني، كان ذلك النقد قابلاً للتطبيق بسهولةٍ على مفهوم علماء اللاهوت - ذوى النزعة "الأوغسطينية" - للعدالة العامة؛ وهو المفهوم المُستقَى - بما لا يخفى - من ذلك المصدر الأفلاطوني. من جهةٍ أخرى فانطلاقاً مما ورد ثانياً في نصّ أرسطو، يوضح الأكويني بدقةٍ فكرَ هذا الفيلسوف؛ عن طريق تحديد الصلات

(١) المصدر السابق [المذكور في الهامش السابق مباشرة] عينه 9, 1130a. *Ibid.*

(٢) للمصدر السابق [المذكور في الهامشين السابقين مباشرة] عينه 13, 1130a ; 27, 34, 1129b. *Ibid.*

(٣) [في] الكتاب الخامس. الفصل الثاني 13-5, 1138b, 2, V.

بين عدالة القانون وسائر الفضائل. في حقيقة الأمر أن نصوص الأكويني يُستشف منها تردده ملئاً، ربما لتحرّجه من المعنى الحرفي لنص أرسطو! وأخيراً - وفي نهاية حياته - سجد الأكويني موحياً بنظرية واضحة التناقض مع تعاليم أرسطو، إذ يجعل من عدالة القانون فضيلة خاصة تميّز عن سائر الفضائل، لا بحكم جوهرها فحسب، بل بطبيعة جوهرها ذاتها. وهذا الموقف يبدو له بالغ الأهمية، بما أنه الموقف الوحيد الذي يتيح تعيين موضوع شكليّ معيّن لما هو سياسيّ^(١).

لتبيان هذا التطور في فكر الأكويني، أودّ في هذا المقام أن أعيّد إلى الأذهان بضعة نصوص، مورداً إياها بترتيبها الزمني، ومُعَبِّاً عليها بإيجاز. في "التأليف عن كتب الأحكام"، يُفصّل الأكويني نظرية عامة في العدالة، إذ يكتب قائلاً إنه "توجد عدالة عامة، وأخرى خاصة. تكون العدالة خاصة عندما يكون ما لها من موضوع معيّن، هو الصلات بالغير؛ حيث يُفرض حقاً مفهوم الواجب *la notion de dû*؛ إنما العدالة المُتَّسعة على هذا النحو، هي التي تُدرج بين الفضائل الرئيسية. وعلى نحو آخر، يُقال عن العدالة إنها عامة؛ وهذا بمعنيين: أولاً من حيث إن المقصود بها هو أن تكون سلوكاً مستقيماً للنفس ذاتها، [سلوكاً] بفضلها يتهيأ الإنسان كما ينبغي - أي في ذاته - بمثلما في سائر الأمور. وثانياً بمعنى أنها تامة التماثل بكُلٍّ من الفضائل، لا تختلف إلا بحكم أن فعل الفضيلة يهيؤ للصالح العام؛ وفقاً

(١) يبدو لي التشديد على هذه النقطة ذا أهمية، ذلك أنها تكشف عن أصالة القراءة التي قام بها الأكويني لأرسطو. الأكويني يستأنف هذه الفكرة ويعملها بشأن المواقف العملية التي ينبغي جعلها متعلقة. في هذا المقام يبدو أن الأكويني قد تأدّى - على أثر جهود التدقيق التي قام بها اللاهوتيون الأوغسطينيون - إلى تعديل البيانات الأرسطية، في اتجاه ليس بالطبع ذلك الذي استرسمه أرسطو.

لحكم القانون (أى من حيث إن فعل الفضيلة يُهيئُ للصالح العام؛ وفقاً لحكم القانون). وهذا يتحقق فى أفعال جميع الفضائل، كما يقول الفيلسوف^(١).

يبدو لى أن هذا النص يُظهر تماماً أن الأكوينى كان - منذ شروعه فى التدريس - واعياً بوضوح أن ما يقرؤه لأرسطو، يعنى واقعاً بالغ الاختلاف عن ذلك الذى تعلمه من تقاليد علم اللاهوت. ونفس المؤلف يُظهر أن الأكوينى يرفض الانسحاق إلى صيغة تصالحيّة. واقع الأمر هو أن الأكوينى فى بحثه لجوانب العدالة - على نحو ما فصلّها [من عرّف باسم] أندرونيكوس الزائف *Pseudo-Andronicos* - قد توصّل إلى التمييز بين القداسة *sanctitas* [باللاتينية] والتقوى *eusebia* [باللاتينية]. يقول الأكوينى إن هاتين الفضيلتين ليستا متماثلتين: التقوى *eusebia* [باللاتينية] تهَيِّؤُ للإله أفعال العبادة، أما القداسة *sanctitas* [باللاتينية] فهى تهَيِّؤُ للإله جميع ما فى الحياة من أفعال. لهذا السبب يكتب الأكوينى قائلاً إن "ما نَعقده القداسة بسائر الفضائل، هو صلة مُناظرة بتلك التى نَعقدها عدالة القانون."

(١) "التأليف عن كتب الأحكام": الكتاب الثالث. الفرع الثالث والثلاثون. المسألة الأولى. البند الأول. الحل الثالث. الرد على الاعتراض الثالث *In Sent. III. dist. 33, q.1, a. 1, sol. 3*. [ولفظ الفيلسوف الذى ينتهى به النص، مقصودٌ به أرسطو. ولهذا السبب أورده المؤلف - إيف كاتان - فى ترجمته للنص إلى الفرنسية بادئاً بحرف *p* مُكَبَّرًا، على نحو ما تبدأ أسماء الأعلام: *le Philosophe*. والعبارة الفرنسية التى قابلناها بكلمتى "بحكم أن" هى *en raison*، أما تلك التى قابلناها بكلمتى "من حيث إن" فهى *pour autant*. وفى هذا الموضع - مثلما فى غيره - يتعلق الأمر بدقائق اللغة الفرنسية، مثلما - بالطبع - بدقائق اللغة العربية. أ.ع.ب.]. هذا ويبدو لى أنا [إيف كاتان] أن هذا العرض المُتَوَخَّى التأليف، هو لدى الأكوينى - بكل تأكيد - صدق لدروس [القديس] ألبرت الكبير. يُنظر [لأخير، مؤلفه] "فى الخير". الكتاب الخامس. المسألة الثالثة. البند الثانى. الحل. والمسألة الرابعة البند الثانى: الحل *De Bono V, q. 3, a. 2, sol. et q. 4, a. 2, sol*

واقع الأمر هو أنه مثلما تستكمل عدالة القانون أفعال سائر الفضائل استهدافاً للصالح العام، فكذا تستكملها القداسة؛ في سبيل الإله.^(١)

هذا النص الذى ينبئ - فيما هو أساسى - نظرية أرسطو، يغفل - رغم ذلك - تساؤلاً: "ما معنى هذه العمومية التى ينسبها الأكويني - فى هذا المقام - إلى عدالة القانون؟" وبالتالي: "ما الصلة التى تعقدها هذه العدالة بسائر الفضائل؟"

إنما بإمعان التفكير فى فضيلة "العبادة"، سيتوصل الأكويني إلى الإيضاح الدقيق لموقفه؛ متسائلاً عما إن كانت تلك فضيلة عامة. يقول الأكويني إن كلمة العمومية هذه، قد تفهم على أربعة أوجه: توجد عمومية النسبة، تلك التى للنوع الممكن أن ينسب إلى جميع فصائله، تليها عمومية التبعية (وعلى هذا النحو يقال عن فضيلة الحذر إنها عامة، لأن ممارسة جميع الفضائل تتوقف على الأخذ بالحذر)، ثم توجد عمومية السبب الكلى، وأخيراً يمكن إطلاق تلك الصفة - صفة العمومية - على أى نتيجة ترجع إلى عدة أسباب.

الأكوينى يؤكد أن عمومية عدالة القانون، هى من الضرب الأول من العموميات. عدالة القانون عامة لأنها يمكن أن تنسب إلى سائر الفضائل كافة. إذن فإنها متماثلة بجميع الفضائل بأقوى معانى الكلمة، وعموميتها تستمد من ماهيتها ذاتها^(٢).

(١) "التأليف عن كتب الأحكام": الكتاب الثالث. الفرع الثالث والثلاثون. المسألة الثالثة. البند الرابع. الحل السادس. الرد على الاعتراض الثالث. *In Sent. III. dist. 33, q.3, a. 4, sol. 6.* وكذلك "التأليف عن كتب الأحكام" الكتاب الثانى. الفرع الرابع والأربعون. المسألة الثانية. البند الأول. الرد على الاعتراض الخامس *In Sent. II. dist. 44, q.2, a. 1, ad 5um.*

(٢) "التأليف عن كتب الأحكام": الكتاب الثالث. الفرع التاسع. المسألة الأولى. البند الأول. الحل الثانى *In Sent. III. Dist. 9, q.1, a. 1, sol. 2.* وكذلك "التأليف عن كتب الأحكام" الكتاب الثانى. الفرع الرابع والأربعون. المسألة الثانية. البند الأول. الرد على الاعتراض الخامس *In Sent. II. Dist. 44, q.2, a. 1, ad 5um.*

هذا الحل يؤدي إلى إنكار أى خصوصية لتلك الفضيلة (التي هي عدالة القانون)! وعلى الأثر فإن الأكوينى سينبذ هذا الحل، وإن كان - على أية حال - حلاً قد بدا لصاحب "التأليف عن كتب الأحكام"، إجراء استثنائياً.. إجراء هدفه إنقاذ المعنى الحرفى للبيان الأرسطى، ذلك البيان الذى يبدو على الأكوينى - بكل وضوح - أنه تأثر به^(١).

بيحثنا فى نصوص لاحقة للأكوينى، سنجد أن ذلك التمييز - الذى بين المفهوم التقليدى للعدالة العامة، والمفهوم الأرسطى لعدالة القانون - يتم بوضوح متزايد. فى "المجموعة اللاهوتية" يستبعد الأكوينى تماماً المفهوم الأوغسطينى للعدالة العامة، ولا يُقرُّ إلا بعدالة القانون وحدها كعدالة عامة. والسبب الذى يدفع به القديس توما لاستبعاد المفهوم التقليدى، هو نفس ذلك الذى حدا بأرسطو إلى رفض إطلاق اسم "العدالة" - بأقوى معانى الكلمة - على مفهوم أفلاطون لتلك الفضيلة.

(١) واقع الأمر هو أن الأكوينى يتخذ موقفاً معارضاً للنظرية - ذات الأصل الرواقى - التى تميز "الأحوال العامة" عن الفضيلة، ويأبى الاعتداد بالفضائل الأصلية كأنواع. تُنظر "التأليف عن كتب الأحكام": الكتاب الثالث. الفرع الثالث والثلاثون. المسألة الثانية. البند الأول. الحل الأول. *In Sent. III. Dist. 33, q. 2, a. 1, sol. 1.* وكذلك [فى] المصدر السابق عينه. الرد على الاعتراض الثالث *ibid., ad 3um*. كذلك تُنظر نصوص لاحقة. لكنها أشد وضوحاً بعد [منها]: "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الحادية والستون. البند الثالث *S. T. 1a2ae, q. 61, a. 3*. وشروح القديس توما على كتاب أرسطو (العاشر) فى الأخلاق: الكتاب الثانى [من شروح القديس توما]. الدرس الثامن *In X Libr. Ethic. II, 8, n. 338*. والمسائل المتنازع عليها: "الفضيلة". البند الأول: الرد على الاعتراض الخامس *Q. D. de Virtut. Cardin. a. 1, ad 5um*.

الأكويني يكتب قائلاً إنه "بما أن المعنى بالعدالة دائماً هو استقامة نظام، فإنها قابلة لأن تُفهم بمعنىين: بأولهما تدلُّ على النظام المُطبَّق في الفعل الإنساني ذاته، وبحكم هذا تُعدُّ فضيلةً، سواء تعلق الأمر بالعدالة الخاصة؛ وهي التي تُنظَّم فعل إنسان بشأن إنسان آخر وتوجَّه ذاك الفعل، أو بعدالة القانون؛ تلك التي تُنظَّم فعل الإنسان بشأن المصلحة المشتركة للكل، وتوجَّه هذا الفعل؛ على نحو ما يُظهِر أرسطو".^(١)

لكن على الأخص تُعَدُّ "المجموعة اللاهوتية" عن الجعل من عدالة القانون فضيلةً عامة بحكم النسبة. لا يمكن وصف عدالة القانون بأنها عامة، إلا لأنها تمارس سيطرةً *imperium* [باللاتينية] على سائر الفضائل كافة، إذ تُهيِّئ أفعال تلك الفضائل لما لها هي من غاية؛ أي المصلحة المشتركة.

ثمة يكتب الأكويني قائلاً إن "العدالة التي تستهدف المصلحة المشتركة، هي فضيلةٌ أخرى غير العدالة المُهيَّية للصالح الخاص لفردٍ [ما]، ومن ثمَّ التمييز بين القانون العام والقانون الخاص (...). فإنما العدالة التي تُهيِّئ الإنسان للصالح العام، هي عامةٌ بحكم ما تمارسه من سيطرة؛ بما أنها تُهيِّئ أفعال الفضائل جميعاً في اتجاه ما هو غايتها، أي المصلحة المشتركة".^(٢)

هذا التعديل - من جانب الأكويني - للفكر الأرسطي، يستتبع تعديلاً آخر: إزاء افتراضٍ بأن عدالة القانون لن يكون لها أيُّ وجودٍ خاصٍّ بها - طالما كانت

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الثالثة عشرة بعد المائة. البند الأول *S. T. 1a2ae, q. 113, a. 1*

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الستون. البند الثالث. الرد على الاعتراض الثاني *S. T. 1a2ae, q. 60, a. 3, ad 2um*

موضع التفكير باعتبارها فضيلة عامة بحكم النسبة - يوجد افتراض بأنها توجد لذاتها بالضرورة؛ بما أن جعلها موضع التفكير كفضيلة عامة، راجع إلى ما لها من سيطرة على الفضائل الأخرى. وهذا متى كان تعريفها على هذا الأساس [أساس ما لها من سيطرة على الفضائل الأخرى].

هذا التفسير للعمومية الذي يجيء لاحقاً، يناقض ما قال به أرسطو. لكن الأكويني يسترعى الانتباه إلى أنه - على نحو ما - يُراعى ما أبانهُ أرسطو، لأن الفضيلة "الخاضعة" لسيطرة (*imperium* [باللاتينية]) فضيلة عدالة القانون يمكن - على نحو ما - أن تدعى عدالة، أيًا كانت تلك الفضيلة. وهذا من حيث إنها بحكم خضوعها لتلك السيطرة، تكون مُهَيَّئَةً للصالح العام. بهذا المعنى فإن الفضيلة وعدالة القانون لا تتميز إحداهما عن الأخرى إلا عقلاً. واضح بالفعل أن التمييز بين فضيلة تعمل بذاتها وفضيلة توضع موضع التنفيذ بفعل "سلطة" فضيلة أخرى أو بأمرٍ منها، ليس إلا تمييزاً عقلياً.

الأكويني يكتب قائلاً إنه "على الرغم من أن [آية] فضيلة محكومة بتلك العدالة (عدالة القانون)، فإنها تتَّعَتْ بدورها بأنها عدالة. وبهذا المعنى فهي لا تختلف عن عدالة القانون، سوى من حيث الفارق - العقلي - بين الفضيلة التي تعمل بذاتها وتلك التي تخضع في عملها لأخرى".^(١)

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الستون. البند الثالث. الرد على الاعتراض الثاني *S. T. 1a2ae, q. 60, a. 3, ad 2um*. [هذا ويلاحظ أن] المبدأ المُطَبَّق في هذا النص، مصوغٌ بطريقة عامة في "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة السابعة عشرة. البند الرابع، والمسألة الرابعة والخمسون. البند الثاني، والمسألة الستون. البند الخامس *S. T. 1a2ae, q. 17, a. 4 ; q. 54, a. 2 ; q. 60, a. 5*. والتفسير لتعبير "العدالة فضيلة كاملة" *iustitia quae est omnis virtus* [باللاتينية] - والذي أعدت توثاً [في

فى شروحه على "الأخلاق إلى نيقوماخوس" لأرسطو^(١)، يبين الأكويني ما لهذا التعديل فى الفكر الأرسطى من معنى وأهمية. هو مبدأ عام: أن يُعيَّن موضوعُ كُلِّ قَدْرَةٍ (أو كل مسلك *habitus* [باللاتينية]) تلك القدرة [وذلك المسلك]. إذن فنَّمَّة موضوع مُعَيَّن، وينبغى فرض مسلك *habitus* [باللاتينية] معين. وإذن فإن عدالة القانون هى فضيلة مُعَيَّنة، يرجع تعيينها إلى ما لها من موضوع؛ أى المصلحة المشتركة. الأكويني يتوصل إلى الجعل من عدالة القانون فضيلة عامة وخاصة فى آنٍ معاً: هى عامة، لأن تفعيلها لا يتم إلا بوضع سائر الفضائل موضع التنفيذ. وهى خاصة لأن لها موضوعاً، أو لأنها تستهدف غايةً مُعَيَّنة هى المصلحة المشتركة؛ وهى غاية لا يمكن اختزالها إلى أى من غيرها من الغايات.

الأكوينى يكتب قائلاً إن "كلمة 'عامة' نفهم بمعنيين: أولاً كنسبة، مثل كلمة "حيوان" المنسوبة [كصفة] للإنسان، وللحصان، ولجميع الكائنات المشابهة [لهذين الاثنين]. فى هذه الحالة فإن ما هو عام، ينبغى، أن يتطابق أساساً بالكائنات التى يُنسب لها؛ بما أن النوع يتعلق أساساً بالفصيلة ويدخل فى تعريفها. وثانياً فإن كينونة [ما] قد تدعى عامة، من حيث ما لها من قدرة؛ كمثلما سبب كلى بشأن جميع نتائج (...). بهذا المعنى فليس من الضرورى أن تتطابق القدرة العامة بالكائنات

المتن] التذكير به - ورد فى شروح القديس توما على "الأخلاق إلى نيقوماخوس" لأرسطو: بالتحديد فى الشروح على الكتاب العاشر. يُنظر الكتاب الخامس [من شروح القديس توما]: الدرس الثانى *In X Libr. Ethic. V, 2, n.312*، وهو معروضٌ - فى ذلك الموضوع من الشروح - كتفسير موضوعى لفكر أرسطو، فى حين أن الأكويني كان يعلم عن بصيرة أنه يعرض نظرية له هو نفسه (كما يمكن أن يظهر من "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والخمسون. البند السادس *S. T. 2a2ae, q. 58, a. 6*).

(١) الكتاب الخامس [من شروح القديس توما *In de Ethic.*]: الدرس الثانى *V, 2, n.312*.

التي تمتدّ هي إليها؛ إذ ليس للسبب والنتيجة نفس الماهية. وإنما بهذا المعنى بالتحديد يكون نعت عدالة القانون بأنها فضيلةً عامة، وفقًا لما ذكر أعلاه (البند الخامس)، [أى] من حيث إنها تُهيئ أفعال سائر الفضائل لما لها هي من غاية؛ ممّا يكون من شأنه أنها تحركها بأمرها (...). [لكن] تظل عدالة القانون فضيلةً خاصة، بحكم أن ما لها من موضوع هو المصلحة المشتركة^(١).

هذه النظرية التي يوحى بها الأكوينى - إذ ملّك من مفاهيمه الأدوات اللازمة - ليست إلا أوضح الطرق - وأشدّها تماسكًا - لتأكيد ما للجماعة السياسية من طابعٍ مُعيّن. وهذا بإبراز عدم قابلية المصلحة المشتركة لأن تُختزل إلى المصالح الفردية.

إذن، يبدو من الضروري التساؤل عمّا هو الموضوع الشكلى (*ratio obiectif* [باللاتينية]) لعدالة القانون، أى "ما هو ذلك الذى بفعله تكون عدالة القانون فضيلةً خاصة؟" لا بد من إيضاح أهمية هذا السؤال! وهذا لما اعتيد - فى كثيرٍ من الأحوال - من إيجاز فكر الأكوينى على نحوٍ يحو ما فى هذا الفكر من أصالة. يتبادر إلى الإذهان إمكان إثبات كَوْن عدالة القانون موضع تفكير الأكوينى بناءً على العدالة الخاصة، وفى هذه الحالة فإن العدالة الخاصة هي التى تنظم الصلات بين فردٍ وفردٍ آخر. وإذا تعلق الأمر بالعدالة المدعوة بالتبادلية - أو بصلة المجتمع بالفرد - فقد تعلق بالعدالة المدعوة بعدالة التوزيع. أما عدالة القانون فتستكون هي التى تنظم صلات الأفراد بالمجتمع. من يقول بهذا فقد بنى قَوْلَه على تغافلٍ عن أن فكر الأكوينى يتمّ إنمائه انطلاقًا من تفكير أرسطو، وعن أن أرسطو

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والخمسون. البند السادس

.S. T. 2a2ae, q. 58, a. 6

لا يقول بهذا على الإطلاق. بالإضافة فإن نصوصنا بالغة الوضوح للأكويني، تندرج في سياقٍ يخالف هذا التبيان. في "المجموعة اللاهوتية" يكتب الأكويني عن عدالة القانون قائلاً إن "أصلها في الحاكم؛ من حيث إنها مبدأ له صفة البناء والتشديد. وما من وجودٍ لها في الرعايا، إلا على نحوٍ ثانوي؛ من حيث إنهم القائمون بالتنفيذ".^(١)

إن كانت عدالة القانون هي التي تنظم صلاة الفرد بالمجتمع، لوجب أن يكتب نقيصُ هذا الذي قيل. إنما من باب القياس تُطلق صفة العدالة على كلٍّ من عدالة القانون والعدالة الخاصة. لقد سلف أرسطو إلى تأكيد ذلك، قائلاً إن مفهوم العدالة يُستخدمُ بمعنيين مختلفين: بالمعنى الذي يتبادر إلى الذهن أولاً، يكون عادلاً كلُّ ما هو قانوني. وبمعنى آخر، يكون عادلاً كلُّ ما هو مُنصف^(٢). إذن فهذان الشكلان للعدالة - المتصل أحدهما بالآخر - يتميزان أحدهما عن الآخر: أولاً من حيث مدى ما لكلٍ منهما من مجال، فالشكل الأول يشمل في امتداده كُلية السلوكيات الإنسانية، والثاني لا يؤدي سوى دورٍ قاصرٍ على حيزٍ - مُعيَّنٍ بوضوح - من الفعالية الإنسانية، هو حفظ المساواة في التبادلات - أو في توزيع الخيرات - بين الأفراد أو داخل الجماعة، أو استعادة تلك المساواة. لكن على الأخص يكون التمايز بين هذين الشكلين من حيث قسديَّة كلٍّ منهما: بالتحديد يكون الاختلاف بينهما، بمعنى أن أحدهما يستمد محتواه من الواجب (*Debitum* [باللاتينية]) الذي أوكلت إليه مهمة حفظه، بينما يستمد الآخر محتواه من المصلحة المشتركة *bonum*

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة الثامنة والخمسون. البند السادس

.S. T. 2a2ae, q. 58, a. 6

(٢) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس": الكتاب الخامس. الفصل الأول *Aristote, Ethique à*

Nicomache, V, 1, 1129a 26,

commune [باللاتينية] التى أوكلت إليه مهمة رعايتها. فى هذه الحالة الأخيرة، لا يكون لمفهوم "الواجب" *Debitum* [باللاتينية] دَوْر، على أى نحو كان^(١).

من جهةٍ أخرى، يوضح الأكوينى أن اتخاذ المصلحة المشتركة مرجعاً لتعريف العدالة العامة، لا يعنى امتداداً بصلات التبادل والتوزيع - التى تشكل مجال العدالة الخاصة - فى نفس الاتجاه فحسب، بل إن هذا الاسترشاد يمسُّ الإنسان بأكمله. هذا الاسترشاد يُضفى معنى جديداً على جميع الفضائل، سواء تعلق الأمر بفضيلة كالعَدالة الخاصة التى تنظم الأفعال الخارجية، أو بفضيلة تنظم المشاعر الداخلية؛ مثل الاعتدال^(٢). إذن فإن ما يُستحدث فى هذا المقام هو تفرقة شكلية بين المصلحة الفردية والمصلحة المشتركة للوطن، أو نقلةً كَيْفِيَّة. وهو ما يجب التأكيد عليه، أيًا كانت الحالة.

الأكوينى يكتب قائلاً إن "المصلحة المشتركة للوطن والمصلحة الخاصة لشخص [ما]، تختلفان فيما بينهما؛ مثلما يختلف الكل والأجزاء"^(٣).

(١) يُنظر نصٌّ تامُّ الوضوح فى "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الستون. البند الثالث. الرد على الاعتراض الثالث *S. T. 1a2ae, q. 60, a. 3, ad 3um*. فى هذا النص يُعاود الالتقاء بالنظريات الأرسطية التى فى [مؤلف أرسطو] "الأخلاق إلى نيقوماخوس" (الكتاب الخامس. الفصل الرابع) *Aristote, Ethique à Nicomaque, (V, 4, 1130* *b*)، والشروح التى يقوم بها الأكوينى على كتاب أرسطو (العاشر) فى الأخلاق: الكتاب الخامس [من شروح القديس توما] *In X Libr. Ethic. V, 3, n.918*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والخمسون. البند الخامس *S. T. 2a2ae, q. 58, a. 5*.

(٣) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والخمسون. البند السابع. الرد على الاعتراض الثانى *S. T. 2a2ae, q. 58, a. 7, ad 2um*.

من يُرد بأى ثمن أن يعثر فى عدالة القانون على مفهوم "الواجب" (*debitum*) [باللاتينية]، يضطر عندئذٍ إلى إغفال ذلك التمييز! وتصير المصلحة المشتركة كنوع من شخصية اعتبارية، لها يكون كل مواطنٍ مدينًا. لا تعود هى تلك السعادة - تلك "الرأينية" *bien-vivre* - التى لا يمكن أن تضمنها للإنسان إلا الجماعة السياسية، التى تستهدف القوانين رعايتها^(١).

هذه التحليلات المستفيضة، المستعيدة فى الأذهان ما أوحى به الأكويني من نظرية فى عدالة القانون - مواصلاً بشأن الفكر الأرسطى إخلاصاً لا يخلو من نقد - تتيح إحاطةً تامةً بالكيفية التى فهم بها الأكويني خصوصية المجال السياسى. واقع الأمر هو أنه بالإقرار لفضيلة عدالة القانون بالعمومية - وبتأكيد هذه العمومية - تنشأ نتيجة مباشرة تُعدُّ كذلك أهمَّ النتائج طُرّاً، وهى أن السياسة تتعلق بكُلِّية الإنسان؛ لا بهذا أو ذاك من جوانب وجوده.

واقع الأمر هو أن عدالة القانون من حيث هى فضيلةٌ خاصة لها موضوعها الخاص، تُحدّد مجالاً مُعيّناً للوجود الإنسانى؛ هو المجال السياسى. لكن لأن هذه الفضيلة الخاصة عامةٌ كذلك، فلا يمكن أن تحقق مهمتها وتستكملها إلا بوضع أفعال جميع الفضائل الأخرى موضع التنفيذ، وبطبع تلك الأفعال بقصديتها هى [عدالة القانون] الخاصة، إذن فإن ما يُسترجع فى الوجود الإنسانى - المؤسَّس لنظام جديد عنوانه المصلحة المشتركة - هو كُلِّية الوجود الإنسانى. وإذن ففى الإمكان القول إن عدالة القانون تُمثِّل لسائر الفضائل "الشكل" فى نسق السعادة الأرضية. على نحوٍ ما ربّما أمكن لعالم اللاهوت توما الأكويني أن يقول إن الإحسان يُمثِّل

(١) أرسطو: "السياسة". الكتاب الأول. الفصل الثانى 37، 1263a، 1، 2، *Aristote, Politique*.

لسائر الفضائل "الشكل" في نسق السعادة الغيبية. الأكويينى لا يستخدم هذا التعبير، ولكنه يستعين بتعبير مشابه قد يبرر إمكان استخدامه إياه، إذ يكتب قائلاً إنه "بمثلما يمكن وصف الإحسان بأنه فضيلة عامة، من حيث إنه يهيو أفعال جميع الفضائل للخير الإلهي؛ ف كذلك عدالة القانون [يمكن وصفها بأنها فضيلة عامة. إ. ك.]، من حيث إنها تهيو أفعال جميع الفضائل للمصلحة المشتركة".^(١)

ثانياً: المجتمع "طبيعي" وتاريخي

في هذا المقام قد بات من المهم إيضاح هذه التحليلات، لإظهار ما تعنيه للأكويينى هذه الكيفية - للوجود السياسى - التى ينعتهها هو بعدالة القانون. نفس هذا النعت، ينبغى أن يوجهنا صوب المسألة الأساسية. واقع الأمر هو أن مفهوم "عدالة القانون"، ليس بديهياً، وأنه يبدو متناقضاً بعض الشيء. فى نصّ سبق ذكره، كان أرسطو يقول إن "القوانين تُقرّر جميع الأمور، مستهدفة الصالح العام. عليه فإننا ننتع بالعدل ما ينشئ للجماعة السياسية السعادة ويحفظها، وينشئ ويحفظ - للجماعة السياسية - الجوانب المكوّنة للسعادة".^(٢)

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والخمسون. البند السادس

S. T. 2a2ae, q. 58, a. 6

(٢) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس". الكتاب الخامس. الفصل الأول Aristote, *Ethique à*

Nicomache, V, 1, 1129 b, 13-18.

فى هذا البيان - الذى يفترض تدخل ما يمكن نعتة بالوصية أو بالوصفة [على غرار "الوصفة" الطبية] (أو بالقانون) - توجد مفارقة؛ إذ يكون الراعى لما يُمثّل - بالتحديد - الغاية التى يحتذىها كل من أفراد المجتمع (والتي هى السعادة)، هو هذا الذى تدخل، بينما قد يتبادر إلى الذهن أن تحقيق السعادة لا يتوقف إلا على التلقائية الداخلية - لا على القانون - على نحو ما يقول أرسطو فى هذا المقام. إذن فكيف - ولماذا - يجب إيلاء الإنسان العائش فى جماعة، بفعل ما فيه وجوب ضمان سعادته؟

ليس فى الإمكان تجاوز هذه المفارقة الظاهرة، ما لم نفهم أن المقصود بقول أرسطو - وفى أثره الأكويى - عن الإنسان أنه كائنٌ سياسى بالطبيعة، ليس أنه هذا الكائن مباشرة! وليس المجتمع السياسى واقعاً طبيعياً بمعنى أنه بعض معطيات الطبيعة خالصاً، بلا حاجة إلى التشكّل بفعالية. إنما على العكس يمكن القول بأن المجتمع السياسى - الذى هو للإنسان طبيعة - لا يوجد إلا بإتمام عملية تاريخية.

ليس فى إمكاننا أن نفهم ما للمجتمع السياسى من هذه "الطبيعية" و"التاريخية" معاً، إلا بناءً على مفهوم الوحدة. واقع الأمر هو أن المجتمع ليس مجرد تراكم، ولا هو كذلك تقريباً خالص [بين أناس]، فيه يكون الرابط خارجياً تماماً. الوحدة يستحيل وجودها، إلا بفعل رابطٍ داخلى متلازم بالعناصر الموحدة على هذا النحو، ومتحولاً بهذه العناصر إلى كلٍّ موحّد. الأكويى يثابر على بيانه أنه عندما ينصبّ التفكير على المجتمع، ينبغى أن يكون هذا التفكير فى المجتمع ككلّ، ممّا يعنى تجانساً حقيقياً. إذن فبعقد كل إنسانٍ تواصلاً بين وجوده والآخر فى الحياة الاجتماعية، ينبغى له أن يتجاوز ذاته على نحو ما. عندئذ تكتسب الجماعة وجوداً "فى ذاتها" *sui generis* [باللاتينية]، ولا تعود مجموعة من العناصر المنسوبة بعضها إلى البعض والمجمّعة على نحوٍ خارجى تماماً.

الوحدة التى يذكرها الأكويني فى هذا المقام، هى مفهومٌ مُماثلٌ [لذلك المفهوم الأرسطى]. واقع الأمر هو أن ذكر "الوحدة" يردُّ بواحدٍ من معنيين أساسيين لا ثالث لهما: إما بمعنى الوحدة المقولية *unité prédicamentale* (أى "الواحد بمفرده وفى ذاته" *unum simpliciter et per se* [باللاتينية])، أو بمعنى الوحدة العارضة *unité accidentelle* (وليَقول الأكويني كذلك [عن الأخيرة]: "وحدة النظام" *unité d'ordre*). الوحدة المقولية تعنى أن الواحد مُطابقٌ للوجود: هى تدلّ على ما لا يَنجزُ على الإطلاق، وعلى تطابق الذات بالذات. ووحدة النظام أو الوحدة العارضة، تدلّ على وحدة لتعدّد حقيقى، والتى هى وحدة الجماعة السياسية. يقول الأكويني إنها وحدةٌ تتحقّق فى العالم المخلوق: هذه الوحدة التى تجعل من تعدّد [أيا كان] تعدّدًا منظمًا، هى نوعٌ منقوص من محاكاة وحدة الإله غير المنقوصة. ذلك أن وحدة النظام إذ تتيح تَبقى بعض التباين بداخلها - بل تقتضى تَبقىً من هذا القبيل - فهى منقوصة. هذا لا يعنى أن هذه الوحدة هى مجرد تقريب بين عناصر التعدّد، بل يعنى أنها - من وجهة نظرٍ معيّنة - تظلّ على الدوام تعدّدًا مُكوّنًا من عناصر شتّى، تتعارض - فى الواقع - بعضها ببعض. بداخل الكلّ المُوحّد، يمكن التعرّض لكلّ من العناصر من حيث إنه جزءٌ من كلّ، مثلما يمكن التعرّض لنفس العنصر من حيث ما هو إياه فى حد ذاته. على هذا النحو من حيث إن الجماعة السياسية هى وحدة نظام، ففى داخلها يتبقى دائماً امتدادٌ - بل وأحيانًا تعارضٌ - بين الوجود الاجتماعى - أو الجماعى - والوجود الفردى. لا شك فى وجود وحدةٍ عدديةٍ وحقيقية، لكنها لا يمكن أن تحجب ما تُوَحّده من ثنائية، أو أن تؤدى إلى نسيانه. إنما الذى يجعل من تعدّد وحدةٍ، هو الغاية. لأن العالم المخلوق يمتد صوب الإله، ففى الإمكان اعتباره وحدة. الوحدة المُتحقّقة، إذا ما فهمت كنتيجة لسببية فاعلة (لا غائية)^(١)، فعندئذٍ ستصير الوحدة المُتحقّقة خارجيّة على الأتم. لكن لأن

(١) عند أرسطو تكون السببية على أربعة أوجه: أولها السبب "المادى" (إلى الرخام يرجع الفضل فى التمثال)، وثانيها السبب "الشكلى" (إلى نسبة الرقم إلى تاليه يرجع الفضل فى التسلسل)،

الذى يُوجَد الكثرةُ هو الغايةُ التى تحتذِها، لا سببٌ فاعلٌ أيًا كان؛ فعندئذٍ يكون النظامُ المتحققُ نظامًا داخليًا، يستند إلى الاستلزام الطبيعي - والحميم - من جانب كلٍّ من الكائنات المُشكَّلة لهذه الكثرة. على الرغم من ذلك فإن هذه الداخلية للغائية - والمُتضمنة وحدة الجماعة - منقوصة لنفس السبب، وهو أن الغاية هي نفسها التى تؤسِّس النظام. واقع الأمر هو أن الواحد من الكائنات لا يكون مطابقًا للغاية التى يحتذِها، إلا نسبيًا. وهذا بالتحديد لأن هذه الغاية هي ما ينبغى لهذا الكائن أن يكونه! ليس هذا فحسب، بل وما يمكنه حقًا وبالطبيعة أن يكونه. لكن الغاية ليست ما هو إياه فعلاً. وهذا - لسبب أذعى - عندما يتعلق الأمر بذلك الكائن الذى هو الإنسان، المتمتع بالحرية؛ والذى ينبغى أن يمتد حُرًا صوب غايته. "الخارجية" - التى هي ما فى كل إنسان من تعارضٍ بين الوجود الاجتماعى والوجود الفردى - ستختفى تمامًا. وإذا ما تم بلوغ الغاية حقًا ونهائيًا، سيعيش المجتمع حياته فى "الداخلية" الخالصة.

كذلك فلأن وحدة النظام هذه - التى هي والمجتمع [السياسى] سواء - مؤسسة على توجُّه صوب الغاية، لا على تَدخُل أية سببية فاعلة كانت؛ فهى مصدر الكمال والسعادة لكلٍّ من الكائنات المُعدَّة عناصرَ ماديةً مُشكَّلةً لها، وبانخراط الكائن الفردى فى ذلك النظام، فإنه يتجاوز خصوصيته التى بها لن يمكنه الاكتمال. حينئذٍ يكون كالمُستقطب صوب كماله.. صوب ما هو فى إمكانه من "حسن الوجود" *bene esse* [باللاتينية]... صوب استكمال ماهيته. إذن فإن تعريف المجتمع

وثالثها السبب "الفاعل" أو "المُحرِّك" (إلى المُشرَّع يرجع الفضل فى سنِّ القانون أو فى إصدار المرسوم)، ورابعها السبب "الغائى" (إلى الحرص على الصحة يرجع الفضل فى التَّريض). يُنظر لـ *Pierre Pellegrin* مؤلفه الذى بعنوان *Le vocabulaire d'Aristote*. باريس (الناشر Ellipses Éditions) سنة ٢٠٠١، ص ١٢-١٤، ثم ص ٦٣ حيث تَبَّت المراجع الذى أورده هذا الباحث. أ.ع.ب.

السياسى بأنه وحدة نظام، هو التسليم مُجَدِّدًا بأن الإنسان هو - بحكم ماهيته - مُكَرَّسٌ للتحقق فى وجود اجتماعى. لا ينكر أحدٌ هذه "الماهوية" (أو "الطبيعية" إن شئنا) لما هو سياسى، إلا وخاطر - فى نفس الوقت - بفقدان إمكان الاحتكام إلى الغاية لتأسيس وحدة الوطن؛ فعندئذ تكون هذه الوحدة ثمرة سببية خارجية، ولا يمكن أن تكون موضع التفكير، إلا من حيث الجبرية الآلية والإلزام.

لأن وحدة المجتمع السياسى وحدة نظامٍ عارضة، لا وحدة أساسية ومطلقة؛ فإن هذه الوحدة تتخذ بالضرورة مظهر الإلزام: يستحيل أن تُجْعَلَ وحدة المجتمع السياسى، داخلية وعقلانية!

قبل التوسع فى هذه الملاحظة الأخيرة، يجدر التوقف بعض الشيء إزاء مسألة مهمة! هى التى أدَّى إليها ما سلف من تحليلات.

ثالثًا: المجتمع السياسى، هو وساطة

يُظهِر ما أوردته من نصوص، أن الأكوينى يتبنى النظرية الطبيعية والعضوية فى الجماعة السياسية، والتى هى نظرية أرسطو: سعادة الإنسان - بأقوى معانى الكلمة - ذات طابع سياسى، ولا تتحقق إلا فى الوطن، وإذن فإن الإنسان ينتمى تمامًا إلى الوطن، لا بمعنى أنه ليس إلا حيوانًا سياسيًا، بل بمعنى أن وجوده الكلى متأثرٌ بكيفية وجوده السياسى.

على أن نصوصًا عدَّةً للأكوينى، تبدو مناقضةً لهذا المفهوم الأرسطى، من اليسير إظهار ما انشغل به الأكوينى على الدوام، من التأكيد على نوع من تفوق الفرد على المجتمع. عندما يتعرض الأكوينى لمسألة الحياة المنفردة - تلك المسألة

ذات الأهمية في الروحانية المسيحية - فإن انشغاله هذا، لا يغيب عن الأبصار إطلاقاً. هذا الموضوع، كان أرسطو قد أصدر فيه أحكاماً نهائية - متفقة بأعمق افتقاعاته - حين كتب قائلاً إن "ذلك الذي لا يمكنه الانتماء إلى جماعة - أو الذي ليس بحاجة إلى ذاك بتاتاً، بحكم اكتفائه الذاتي - لا يكون جزءاً من الوطن في شيء. بالتالي فهو إما حيوانٌ وإما إله".^(١)

لا بد أن ذلك الحكم قد أخرج - إلى حدٍ كبير - مسيحياً كالأكويني، الذي كان يرى في الأوساط المحيطة به أمثلة على حياة الزهد؛ المكرسة بأكملها للإله. وعليه فإن الأكويني سيفسر ذلك النص [الذي لأرسطو] متلاعباً بالألفاظ، وناسباً إلى أرسطو مقصداً لم يكن لديه بالتأكيد! سجد الأكويني مرتضياً التأكيد على ما للإنسان الذي - في وحدته - يكرس نفسه تماماً للإله.. أقول ما لهذا الإنسان من طابع إلهي: أولئك كانوا "أناساً إلهيين" *divini viri* [باللاتينية]، تجنبوا المجتمع، لا لأنهم كانوا سيئى الخلق (*hoc est bestiale* [باللاتينية])، بل لأنهم كانوا مرتبطين كلياً بالإله^(٢).

(١) أرسطو: "السياسة". الكتاب الأول. الفصل الثاني 1253a, 27-29. *Aristote, Politique, I, 2, 1253a, 27-29*
[وفي ترجمة أحمد لطفي السيد لمؤلف أرسطو إلى العربية عن الترجمة الفرنسية لـ"جول برتلمى سانت هيلير" *Jules Barthélemy-Saint-Hilaire* - في طبعة محدثة نشرتها في مصر الدار القومية للطباعة والنشر، بدون تاريخ - ترد عبارة الفيلسوف الإغريقي بصيغة أخرى، هي "هذا الذي لا يستطيع أن يعيش في الجماعة وليس له مع استقلاله حاجات، فذلك لا يستطيع ألينة أن يكون عضواً في الدولة. إنما هو بهيمة أو إله". (ص ٩٧). أ.ع.ب.].
(٢) يُنظر ما يذكره الأكويني - عن بيانات أرسطو - في شروحه لكتاب "السياسة". وتُنظر على الأخص "المجموعة اللاهوتية": القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة الثامنة والثمانون بعد المائة. البند الثامن *S. T. 2a2ae, q. 188, a. 8*.. وبالمثل في رقم تسعة عشر من [عمل آخر

للفيلسوف الذى يقرأ نصوص الأكوينى، قد تبدو هذه المسألة ثانوية وبلا أهمية؛ سوى فى مجال السرد. فى ذلك البند من "المجموعة اللاهوتية" - الذى أرجع إليه فى هذا المقام - كتب الأكوينى قائلاً إن "حياة العزلة إذا اعتُقت بالشروط المُتطلَّبة (*si debite assumator* [باللاتينية])، [فإنها] تفوق الحياة الاجتماعية".^(١)

ما الذى يعنيه الأكوينى باستخدامه هذا التعبير: "... بالشروط المُتطلَّبة *si debite assumator* [باللاتينية]"؟ يبدو لى أنه يذا يعنى أنه يستحيل الانخراط فى حياة العزلة، دون تأهّلٍ أُعِدَّ باعتناء.. تأهّلٍ تم التمرُّس به، بفعل مزاولة الحياة الاجتماعية. لذا يضيف القديس توما قوله: "لكن من يُلْقَى بنفسه [فى حياة العزلة] دون أن يكون قد تمرَّس سلفاً، يتعرض لخطورة بالغة".^(٢) وللتمرُّس منذ أصغر سن، لا بد من حلول نعمة خاصة؛ لاستكمال ما تُوفِّره الحياة الاجتماعية - بطبيعتها - من تأهّل.

إذن ففى هذا المقام تبدو الحياة الاجتماعية كنوع من التأهيل لحياة العزلة. يقيناً إن من الواجب إظهار ما فى هذا النص من فروقٍ دقيقة. واقع الأمر هو أن الأكوينى - فى هذا المقام - لا يعارض بحياة العزلة الحياة الاجتماعية بصفة عامة، بل الحياة الدينية المترهبة أو الجماعية [أى معيشة الرهبان بمعزلٍ عن

للقديس توما بعنوان *Contra impugnantes Dei cultum*, 19 [أى "ضد المُفتنّين على عبادة الإله"، باللاتينية].

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة الثامنة والثمانون بعد المائة.

البند الثامن 8. *S. T. 2a2ae, q. 188, a. 8*.

(٢) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرة] عينه *ibid*.

الناس، ولكن في جمع]؛ من ثم فإن موضوع حديثه ليس المواطن مباشرة [بل فصيلاً مُعَيَّنًا من الرهبان]. وكل ما يسعى الأكوييني إلى إرسائه هو الحق الذي لكل إنسان - في مجتمع الإنساني - في الارتداد إلى العزلة، لكي يحيى في تقرب إلى الإله. والحاصل أن المجتمع السياسي يبدو في هذا النص مسلوباً جانباً من امتيازاته التي أقرَّ له بها أرسطو، بما أن الأكوييني يبدو موحياً بأن الإنسان يمكن أن يوجد بدون ذلك المجتمع. في العديد من نصوصه يفترض الأكوييني سلفاً - أو يؤكد - هذا النوع من الانفصام بين الجماعة من حيث هي، وأعضاء تلك الجماعة. في هذا المقام لن أذكر [من تلك النصوص] سوى ما يبدو لي أشد وضوحاً في معارضة الفكر الأرسطي. الأكوييني يذكر مزايا الأفعال الإنسانية ومساوئها، وينساق إلى إيضاحه أن "الإنسان ليس مُهيئاً للمجتمع السياسي، تبعاً لكلية ذاته أو لأملاكه (...)", بل إن كل ما هو الإنسان وكل ما يمكنه [فعله] وكل ما يملكه، ينبغي له أن يكون مُهيئاً للإله".^(١)

في هذا النص، لا يوضح الأكوييني ذلك الذي ليس مُهيئاً مباشرة - في الإنسان - للجماعة السياسية، لكن يمكن الاستنتاج - بسهولة - أن المقصود في هذا المقام هو الصلة الشخصية لكل إنسان بالإله، وهي صلة لا يكون المجتمع وساطة لها. حقيقة الأمر هي أن في تراث الأكوييني سلسلتين من النصوص، يتضح اختلاف المعنى العام لإحدهما عن ذلك الذي للأخرى؛ ففي حين تؤكد نصوص واحدة من السلسلتين كَوْن الجماعة السياسية أساسية، تؤكد نصوص السلسلة

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الحادية والعشرون. البند الرابع. الرد على الاعتراض الثالث *S. T. 1a2ae, q. 21, a. 4, ad 3um* ويُنظر كذلك القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الثامنة والتسعون. البند الأول *S. T. 1a2ae, q. 98, a. 1*.

الأخرى كون تلك الجماعة نسبية. ونظرًا للكثرة النسبية للنصوص التي ليست مستلهمة من أرسطو، فليس من الجائز إغفالها لصالح النصوص الأخرى؛ بتفسيرها كتناقضات طفيفة وقع فيها الأكوييني^(١). ولا كذلك يجوز التخلص من تلك النصوص؛ تَعْلُلًا بأن الأكوييني قد ناقض نفسه، مسترسلًا تارة في استلهامه لمصدره الأرسطي، وأخرى في ذلك الذي من مصدره الأوغسطيني. إنما على العكس يجب الاطمئنان إلى أن هاتين السلسلتين من النصوص، تُعَرِّبان عن فكر الأكوييني الثابت. فهو يُقَرِّ بالفكر الأرسطي - ويشرح معانيه الحرفية - ولكنه يُعَدِّل ذلك الفكر بعمق؛ لذا من الواجب إيضاح هذا التعديل؛ وفهم قيمته.

في مفهومي أن الكيفية التي يُرَرِّ بها الأكوييني حياة العزلة، ينبغي أن تُعَمَّم. السلسلة الثانية من نصوصه - التي تبين أن الإنسان يفلت جزئيًا من الحياة الجماعية - تتجاوب مع انشغال ديني لديه. عندما يُصادف الأكوييني المُسَلِّمة "الاسكولائية"^(٢) القائلة بأن "المصلحة المشتركة تفوق المصلحة الفردية"

(١) من بين أعمال الأكوييني نصوصٌ يَتَبَيَّنُ فيها ما هو تقليديٌّ من نظريات أو بحوث واضحة التناقض بفكره هو، الذي يعبر عنه في سائر المواضع. ومن تلك على سبيل المثال، نصٌّ - في "المجموعة اللاهوتية": القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة الخامسة والعشرين. البند الأول. الرد على الاعتراض الأول - قد يحمل على الظن بأن الأكوييني يحسب لنفسه الصورة الأوغسطينية لعلم السياسة [هو النص الذي يَقُولُ فيه القديس توما إنه]: "على هذا النحو تكون السلطة الدنيوية موضعَ خَشْيَةٍ؛ لأنَّ الإله عهد إليها بمهمة معاقبة المفسدين، وموضعَ محبة لأنها تحقِّق العدالة". *Secularis potestas timetur propter ministerium*. *divinum quod habet ad vindictam malefactorum et amatur propter iustitiam* [طبق]

الأصل اللاتيني من [S. T. 2a2ae, q. 25, a. 1, ad 1um]

(٢) ينظر الهامش ٦ من مقدمة المؤلف. أ.ع.ب.

bonum commune melius est quam bonum unius [باللاتينية]، فإنه يبدأ بوضع هذه المسلمة كغرةٍ لما كتب من "التأليف عن كتب الأحكام". ثم في المؤلفات اللاحقة يضم الأكويني نفس المسلمة إلى الاعتراضات، وقد يُجَلُّ محلها مسلمة أخرى، أو يفسر المسلمة الأولى بأنها تثبت قيمة الكمال الفردي. ويبدو أن الأكويني منشغل - قبل كل شيء - بالحفاظ على قيمة متعالية، ذات طابع غيبي^(١). عندئذ يكون موقفه بالغ الاختلاف عن ذلك الذي للمُنْتَظَرَيْن في اعتناقهم الفكر الأرسطي. الأكويني لا يمتدح استقلال الحكيم، بل ينافح عن حرية القديس، بل عن شكل مُعَيَّن للقداسة، هو ذلك الذي للإنسان المُنعزل... المُكْرَس نفسه تمامًا للإله؛ بالصلاة والتأمل. في زمن لم يكد يتأخر عن العصر الذي عاش فيه القديس توما، ووجه هذا الشكل للقداسة بالكثير من الاعتراض. وهذا في نظريات [عالم اللاهوت الفرنسي في القرن الثالث عشر] جرار دابفيل *Gérard d'Abbeville*. أما الأكويني فكان يؤكد الأوليّة القاطعة لحياة التأمل على حياة الفعل، ولحياة العزلة على الحياة الجماعية^(٢).

هذا الانشغال الديني أو اللاهوتي، يسوق الأكويني إلى إثارة نقطة في علم السياسة لدى أرسطو.. نقطة هي - على وجه خاص - ملتبسة بل خطيرة! إن فهم الفكر الأرسطي بالمعنى الحرفي وفي تمام منطقته الخاص، فقد يُمهّد لشمولية مطلقة، أليس أن أرسطو - بما لا يبدو أنه يُمثِّل أيَّ مشكلة - يكتب ما نصّه:

(١) يُنظر لـ I. T. Eschmann دراسة [بالألمانية] بعنوان *Bonum commune melius est quam bonum unius. Eine Studie über den Wertvorrang des Personalen bei Thomas von Aquin*

في العدد السادس (سنة ١٩٤٤) من دورية *Medieval Studies*, 6, 1944، ص ٦٢ و ١٢٠.

(٢) يرد عرضٌ ممتاز لفكر الأكويني بشأن هذه المسألة في "المجموعة اللاهوتية": القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة الثانية والثمانون بعد المائة S. T. 2a2ae, q. 182.

"لا يذهبن أحدًا إلى القول بأن كل مواطن ينتمى إلى نفسه ولا غير، بل فليكن معلومًا أنهم ينتمون جميعًا إلى الوطن!"^(١) لكن على النقيض مما تم التأكيد عليه نمة من نفوذ ملزم للوطن، سبق هذا التأكيد - لدى أرسطو - استعراض أول، قوامه نفى السمة الطبيعية للوطن؛ إذ جعل أرسطو الوطن مجرد واقع تعاقدى. وعندئذ وبناءً على نظرية أولية الإرادة هذه، يكون من اليسير التدليل على استحالة الاعتداد بالوطن كتجميع للوجود الإنسانى. وهذا بما أن إيضاح حدود ما هو سياسى، يرجع إلى كل امرئ وإلى الجميع. أما الأكوينى فإن نصوصه - الأكبر عددًا والأشد تفصيلًا - تظهر جليًا أنه لا يشايح هذه النظرية. على إخلاص الأكوينى التام لـ "الطبيعية" التى قال بها أرسطو، فإنه يؤثر [فى هذا المقام] الاتجاه إلى قطيعة بينه وبين الفكر الأرسطى. المسألة التى يطرحها الأكوينى على نفسه، يمكن التعبير عنها على النحو التالى: عند الإقرار بنظرية كون الحياة الاجتماعية طبيعية، وإذا ما اتفق على القول بأن الجماعة السياسية هى أساسية للإنسان أو متعايشة [حتمًا] معه؛ فكيف يمكن بعد التأكيد على أن الفرد يظل موجودًا لذاته؟ إن كان المجتمع - على نحو ما - "داخليًا" للفرد وسابقًا عليه، وإن كان الفرد لا يوجد إنسانيًا إلا بانخراطه فى النظام السياسى؛ فكيف لا يكون الوجود الإنسانى بأجمعه سياسيًا بالكامل، وبالتالي خاضعًا لما يفرضه عليه النظام السياسى من إلزام؟ كيف يمكن أن تكون غاية الإنسان مرتبطة حقًا - وأساسًا - بالحياة السياسية، دون أن تستوعب الحياة السياسية غايته هذه؟

للأسف أن الأكوينى لا يردُّ على هذا التساؤل الأساسى بإجابة واضحة دقيقة، ولا يُوفر سوى بيانات جزئية، بل هى أحيانًا بيانات واضحة التناقض فيما بينها.

(١) أرسطو: "السياسة". الكتاب الأول 1337a, 27-29. *Aristote, Politique, I*.

وفى أغلب الظن إن افتقاد الوضوح هذا هو الذى أجاز للشراح "التوماويين" عرض صور متباينة لعلم السياسة، كلها منسوبة إلى الأكويينى! بعض هؤلاء الشراح يبرز الجانب الفردى أو الشخصى فى فكر الأكويينى، والبعض الآخر يبرز ما هو "عضوى" *organiciste* من معالم تفكيره. ورغم ذلك يبدو أن فى الإمكان تبيان السبيل الذى يتجه فيه فكر الأكويينى. ما يظهر بوضوح هو أن الإجابة عن هذا التساؤل المَحير، ينبغى التماسها فيما يعقده الأكويينى من رابط بين مجال ما هو سياسى، وذلك المجال - الأكبر والأرحب - الذى للحق والقانون.

بهذا الشأن يمكن إجمال فكر الأكويينى على النحو التالى: على الصعيد السياسى ولا صعيد غيره، فإن مسألة الصلة بين الفرد والجماعة هى مسألة لا يمكن أن تجد حلاً، سوى باختزال الفرد إلى ما له من بُعد جماعى، أو [بعبارة أخرى] وَجَدَت طيلة الوقت حلاً؛ بذلك الاختزال. وعليه فللتفكير فى مجال ما هو سياسى بصواب، ينبغى الخروج من ذلك المجال ودمجه فى نسقٍ أكثر شمولاً. ليس المطلوب هو الحدُّ التعسفى من مجال ما هو سياسى، بل تحديد موضع له - ومن ثمَّ تعيين ماهيته بمزيدٍ من الدقة - بما سيكون لهذا من أثرٍ فى جعل ما هو سياسى، نسبياً.

رابعاً: القانون الطبيعى والقانون الوضعى

إنما هى نظرية القانون، التى تتيح للأكويينى تعيين نسقٍ كلِّى يحدد موضع ما هو سياسى. على صعيدٍ عملى، يُعرب مفهوم القانون عن ذات ما يُعرب عنه المفهوم الميتافيزيقى للنسق الكلى، وإن على صعيدٍ نظرى. استيعاب نسق الكون، هو تبيين ما فى هذا الكون من مقصدٍ إلهى، وأن الكل خاضعٌ لاستلزام

للتناسق والتماسك. ومؤدى هذا هو التطرُّق إلى موضوع القانون، فما القانون إلا التهيئة العقلانية للفعل صوب غايته".^(١)

إذن، فالإقرار بنسق كلى، يعنى الإقرار بقانون كلى وأبدى بفعله تحكَّم الأشياء جميعاً؛ هو العقل الإلهى. هذا يعنى أن العقل الإلهى يهيئ الأشياء عملياً وفعلياً. الأكوينى يكتب قائلاً إن "الأشياء غير الموجودة فى ذاتها، موجودة سلفاً لدى الإله. [وهذا] من حيث إنها سلفاً معروفة لديه ومُهيَّنة من قبله (...). إنما على هذا النحو تكون للمفهوم الأبدى للقانون الإلهى، صفة القانون الأبدى؛ لأن الإله يهيئُه لحكم الأشياء التى يعرفها سلفاً. الغاية التى يحتذيهها الحكم الإلهى، هى الإله ذاته. وقانونه ليس شيئاً آخر، سواء هو ذاته".^(٢)

هذا الإثبات للقانون الكونى، هو لدى الأكوينى إرث أوغسطينى^(٣). إذ ينبئنى الأكوينى هذه النظرية الأوغسطينية، فى تقديره أنه يظل - رغم كل شيء - وفياً للمفهوم الأرسطى للميتافيزيقا، بما أن أرسطو نفسه يلجُّ على الغائية؛ التى تستقطب

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة التسعون. البند الأول

S. T. 1a2ae, q. 90, a. 1

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الحادية والتسعون. البند الأول.

الرد على الاعتراض الأول، والرد على الاعتراض الثالث *S. T. 1a2ae, q. 91, a. 1, ad 1um*

.et ad 3um

(٣) فى النص المشار إليه فى الهامش السابق [مباشرة]، يذكر الأكوينى - اعتراضاً *Sed contra*

[باللاتينية] - نصاً من مؤلف القديس أوغسطين *De libero arbitrio* [فى حرية الاختيار]

(الكتاب الأول. الفصل السادس. رقم خمسة عشر *Livre 1, ch. 6, n.15*). كذلك يمكن الرجوع

إلى [مواضع من مؤلفات القديس أوغسطين، من قبيل] *De vera religione*, 31, 57-58 [فى

الديانة الحقيقية]، و *Contra Faustinum*, 22, 27-28 [ضد فاستوس].

جميع الطبائع صوب المُحرّك الأوّل. إلا أنه يوجد فارقٌ كبير بين رؤيتين للعالم، أولاهما الأرسطية وثانيتها التوماوية. وهذا من حيث إن الأكويني - على الدوام - يؤكد بقوة على فعل الإله المستديم، ذلك [الفعل] المستبقي وجود كل موجود. بمجرد وجود [أى] كائن، فإن هذا الكائن يكون مولّجاً في النسق الكلي للخلقة؛ [ذلك النسق] سالف الوجود في العقل الإلهي.

إذ يُشكّل هذا النسق الكلي قانوناً كلياً، ففي الإمكان الاعتداد به على مستويين مختلفين. يقول الأكويني: إن هذا النسق هو في الإله "كأنه فيما يؤسّس القاعدة والحساب" *Sicut in regulante et mensurante* [باللاتينية]، وإنه في كل شيء مخلوق "كأنه فيما هو خاضع للقاعدة وللحساب" *Sicut in regulato et mensurato* [باللاتينية]. على هذا النحو يوجد قانونٌ للطبائع يهيئها حقاً لغايتها، وفقاً لما هي عليه. على هذا المستوى الذي للعالم المخلوق، يصير القانون الإلهي غير المتاح لنا في ذاته - لأنه ليس في مقدورنا فهم أسرار العقل الإلهي - عندئذٍ متاحاً لنا، [ولكن] جزئياً *devient alors pour nous en partie accessible*^(١).

في هذه الإشكالية ينبغي إبراز نقطة ذات أهمية، هي نتيجة خلق الإله طبائع عاقلة. إذ بخلاف سائر الطبائع، ليس الإنسان مُدرجاً في هذا النسق الكلي من خلال الفصيلة - التي هي الطبيعة البشرية - بل كفرد إنساني، له في ذاته قيمة خاصة به. في "المجموعة اللاهوتية" يكرس الأكويني فصلاً لهذا البيان الذي يبدو له أساسياً، يناقض "الاضطرارية" الأرسطية. فنجد القديس توما يكتب قائلاً إنه "وَحَدَهُ المخلوق العاقل والقادر على تَلَقّي توجيهٍ يهيئُه لأفعاله - لا من حيث وجهة نظر الفصيلة وحدها، بل كذلك من وجهة نظر الفرد - هو حقاً من يملك عقلاً وحكمة،

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الحادية والتسعون. البند الثاني

.S. T. 1a2ae, q. 91, a 2

يَتَّحِانَ لَهُ تَبَيُّنُ الْكَيْفِيَّةِ الَّتِي بِهَا يُمْكِنُ - عَلَى نَحْوِ الْتَعْقِيدِ - أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ مَا صَالِحًا أَوْ سَيِّئًا، بِحَسَبِ الْأَفْرَادِ وَاللَّحْظَاتِ وَالْمَوَاقِفِ. وَحَدَهُ إِذَنْ الْمَخْلُوقُ الْعَاقِلُ، هُوَ مُهَيَّؤٌ مِنَ الْإِلَهِ لِأَفْعَالِهِ [أَفْعَالِ الْمَخْلُوقِ الْعَاقِلِ]، لَا مِنْ حَيْثُ وَجْهَةٌ نَظَرِ الْفَصِيلَةِ وَحْدَهَا؛ بَلْ كَذَلِكَ مِنْ وَجْهَةِ نَظَرِ الْفَرْدِ".^(١)

مَنْ يَدْرُسُ مَصَادِرَ فِكْرِ الْأَكُونِي، يَكْتَشِفُ - عَلَى الْأَرْجَحِ - أَنَّ هَذِهِ الْفِكْرَةَ مَسِيحِيَّةٌ عَلَى الْأَتَمِّ. وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ ذَلِكَ فَإِنَّهَا الْفِكْرَةُ الَّتِي يَرْبِطُ بِهَا الْأَكُونِي مَفْهُومًا لَيْسَ مَصْدَرُهُ إِلَّا أَرِسْطُو، هُوَ مَفْهُومُ الْقَانُونِ الْوَضْعِيِّ (الَّذِي لَمْ يَقُمْ أَرِسْطُو بِغَيْرِ التَّمْهِيدِ لَهُ). هَذَا الْمَفْهُومُ لَيْسَ إِلَّا الْكَيْفِيَّةُ الْخَاصَّةُ، الَّتِي وَفَقًا لَهَا يَصِيرُ الْقَانُونُ الْأَبَدِيُّ مَتَاحًا لِلْإِنْسَانِ. لِلْاِقْتِنَاعِ بِهَذَا [الْفَرَضِ]، يَكْفِي أَنْ يُذَكَّرَ فِي هَذَا الْمَقَامِ تَعْرِيفُ الْقَانُونِ الطَّبِيعِيِّ عَلَى نَحْوِ مَا تَوَحَّى بِهِ "الْمَجْمُوعَةُ اللَّاهُوتِيَّةُ: "الْمَخْلُوقُ الْعَاقِلُ خَاضِعٌ لِلْقَانُونِ الْإِلَهِيِّ، وَفَقًا لَكَيْفِيَّةٍ تَفُوقُ تِلْكَ الَّتِي تَتَحَقَّقُ لِجَمِيعِ الْكَائِنَاتِ الْأُخْرَى، بِمَعْنَى أَنَّهُ [الْمَخْلُوقُ الْعَاقِلُ] يَشَارِكُ هُوَ ذَاتَهُ فِي الْعَنَايَةِ الْإِلَهِيَّةِ، إِذْ يُدَبِّرُ لِدَاتِهِ مِثْلًا لِلْكَائِنَاتِ الْأُخْرَى. كَذَلِكَ فَهُوَ يَشَارِكُ فِي الْعَقْلِ الْأَبَدِيِّ؛ الْمَحْبُوبِ بِنُزْوَعٍ طَبِيعِيٍّ صَوَّبَ مَا هُوَ مُتَطَلِّبٌ مِنْ كَيْفِيَّةٍ لِلْفِعْلِ، وَمِنْ غَايَةٍ. هَذِهِ الْمَشَارَكَةُ فِي الْقَانُونِ الْأَبَدِيِّ - الَّتِي يَنْزِعُ إِلَيْهَا الْمَخْلُوقُ الْعَاقِلُ - هِيَ مَا يُدْعَى الْقَانُونِ الطَّبِيعِيِّ. (...). نَوْرَ عَقْلِنَا الطَّبِيعِيِّ - إِذْ يَجْعَلُنَا نُمَيِّزُ مَا هُوَ صَالِحٌ مِمَّا هُوَ سَيِّئٌ - لَيْسَ إِلَّا انْطِبَاعًا فِينَا مِنَ النُّورِ الْإِلَهِيِّ. إِذَنْ فَمَنْ الْجَلِيُّ أَنَّ الْقَانُونِ الطَّبِيعِيِّ، لَيْسَ إِلَّا مَشَارَكَةً مِنَ الْقَانُونِ الْإِلَهِيِّ فِي الْمَخْلُوقِ الْعَاقِلِ".^(٢)

(١) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الثالث. الفصل الثالث عشر بعد المائة 113، C. G. III.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الحادية والتسعون. البند الثاني

S. T. 1a2ae, q. 91, a 2

فى هذا النص لا يبدو القانون الطبيعى كجانبٍ أو جزءٍ من القانون الأبدى، ينفصل عنه لى يكون لنا متاحًا. ما من قاسمٍ مشتركٍ - أيًا كان - بين هذين القانونين؛ وليس فى الإمكان التقريب بينهما، إلا بتفعيل القياس. القانون الأبدى هو قانون الإله للوجود، فى حين يكون القانون الطبيعى هو قانون الإنسان. الأخير يعتمد على الأول! قانون الإنسان يستمد من قانون الإله قيمته كقاعدة. وقانون الإنسان، هو وخذة المتجانس مع وجود الإنسان^(١). وعليه فإن مرجع القانون الطبيعى هو إلى النسق الإنسانى مباشرة. إلا أنه ينبغى ألا يتبادر إلى ذهن أن الأكونى فى هذا المقام يجعل الإثبات الفلسفى الذى للقانون الطبيعى، يتوقف على إثبات لاهوتى؛ هو ذلك الذى للقانون الأبدى. لدى الأكونى أن المعرفة بالنسق الكلى وبالقانون الطبيعى، هى ذاتها معرفة فلسفية الطابع. وليس السبب فى هذا الاختلاف الأساسى - بين القانون الطبيعى والقانون الأبدى - راجعًا إلى ذلك التمييز بين اللاهوت والفلسفة.

إنما يدلى الأكونى بذلك السبب [الأخر، فى الاختلاف بين القانونين] فى النص الذى أورثته نوا، حيث يؤكد أن العقل الإنسانى يُعرف بمشاركته فى العقل الإلهى. هذه المشاركة لا تعنى أن العقل الإنسانى، هو "ومضة" أفلتت من العقل الإلهى.. ومضة متجانسة مع الفكر الإلهى، وإن ظلت متناهية وطارئة. إنما على العكس يكون ما ينبغى فى هذا المقام فهمه، هو أن العقل الإنسانى إن لم تنقصه الصلة بالإله - من حيث إن الإله يطرحه ويؤسسه - فرغم ذلك يُشكّل [العقل الإنسانى] نسقًا أصليًا، العقل الإنسانى يشكل مستوى خاصًا به ومستقلًا على

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة التاسعة عشرة. البند الرابع

.S. T. 2a2ae, q. 19, a 4.

نحو ما. العقل الإنساني "نورٌ طبيعيٌ ومخلوقٌ" *lumen naturale et creatum* [باللاتينية]، غير قابلٍ للاختزال إلى "النور الإلهي غير المخلوق" *lumen divinum et increatum* [باللاتينية]. على نفس النحو يتميز القانون الطبيعي عن القانون الأبدى: هو قانونٌ إنسانيٌ وُضِعَ الإنسان، وإن لا تنقصه الصلة بالقانون الإلهي. القانون الطبيعي هو القانون الأبدى في صورةٍ استعادها العقل الإنساني وطرحها. إذا ما اعتدَّ بالقانون الأبدى على نحوٍ ما يظهر [هذا القانون] على مستوى المخلوق، فعندئذٍ لا يكون هذا القانون الأبدى قانوناً بالمعنى الدقيق؛ بل باعثاً وتهيئةً وقياساً. وعليه فلا يوجد قانونٌ طبيعيٌ للحيوانات، بل باعثٌ طبيعيٌ وحسب. في الحيوانات، يكون هذا الباعث هو ثمرة القانون الذي وضعه الإله بشأن العالم. الأكويني يكتب قائلاً: "إنما لمشاركة المخلوق العاقل في العقل الأبدى وفقاً لكيفية ذهنية وعقلانية، تتخذ [هذه] المشاركة - في القانون الأبدى - لها اسم القانون الطبيعي، بالمعنى الحقيقي. ذلك أن موضع القانون هو العقل (...). لكن في حالة المخلوق غير العاقل، لا توجد المشاركة وفقاً لكيفية عقلانية. وعليه فلا يمكن [ثمة] الحديث عن [أي] قانونٍ إلا قياساً".^(١)

هذا النص الوارد في "المجموعة اللاهوتية"، يبرز ما بين الإنسان والحيوان من فارق: ليس القانون الإلهي في الإنسان منظمًا ومحسوبًا *Sicut in regulato et mensurato* [باللاتينية] فحسب [مثلما هو في الحيوان]، بل هو كذلك منظمٌ وحاسب *Sicut in regulante et mensurante* [باللاتينية]^(٢). ويضيف الأكويني أنه بهذا

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الحادية والتسعون. البند الثاني.

الرد على الاعتراض الثالث *S. T. 1a2ae, q. 91, a 2, ad 3um*.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الحادية والتسعون. البند الثاني.

S. T. 1a2ae, q. 91, a 2

المعنى "يكون القانون الطبيعي شيئاً يؤسسه العقل، على نحو ما يكون الفرض *la proposition* - من ناحيته - من صنائع العقل".^(١)

فإذا قيل عندئذٍ إن النسق الكلى - الذى هو موضع تفكير العقل الإلهى - يصير على مستوى الإنسان قانوناً طبيعياً، فثمة - فى آن معاً - تأكيد على أن الإنسان لا يخرط فى هذا النسق الكلى - ولا يخضع له - إلا باكتشافه إياه، وباتخاذَه منه نسقاً عقلانياً. الإنسان - أساساً - خالقٌ للحق وللقانون، وفقاً للقانون الأبدى ذاته.

بناءً على هذه الملاحظات المبدئية على المعنى الذى ينسبه الأكويني إلى القانون الطبيعي، يتسنى استخلاص بعض النتائج بشأن مجال ما هو سياسى، وبشأن المسألة التى تشغلنا فى هذا المقام؛ أى الصلة بين الفرد والجماعة السياسية. إحدى النقاط التى تبدو لى ذات أهمية قصوى فى نظرية الأكويني، هى أن الإنسان إن كان يحكم القانون الإنسانى ويؤسسه، فإن قانونه هذا على صلة بالقانون الإلهى. من هذه الوجهة يوجد تعارضٌ بين نظرية الأكويني والنظرية الحديثة، القائلة بقانون ذاتى - أو بقانون تاريخى - تماماً ولا غير. لكن على هذا، لا تعنى نظرية الأكويني أن ما أكد عليه من كَوْن الحق والقانون طبيعيين، هو - من حيث المحتوى - مسلّم به نهائياً وثابت. فإن محتوى القانون الطبيعى هو - على العكس - نسبى ومتغير. وهذا من حيث الجوهر، فما هذا القانون إلا تهيئة للغاية. ما هو إلا استعداد - على نحو ما - للقانون الأبدى، بفعل تحديد موضع له فيما هو مختلف ومتنوع من أمكنة وأزمنة؛ انتظاراً لتطرق إنسان - هو إنسان إنسانى! -

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الرابعة والتسعون. البند الأول

.S. T. 2a2ae, q. 94, a. 1

إلى تلك الأمكنة والأزمنة. ويضيف الأكويني أن ذلك القانون الطبيعي هو حقاً قانونٌ كليّ، شأن كل ما هو طبيعيٌّ للإنسان - مثل العقل والإرادة، بل واليد - لكن هذه الكليّة التي للقانون الطبيعي، ليست كليّةً مجردة وهامدة. إنما هي كلية - وعمومية - تُبَسَّرُ بجميع التعيينات الواقعية، التي يمكن للعقل العملي أن يأخذ بها. الأكويني يبرز هذا الإنبهام الذي في القانون الطبيعي، مُتَسَانِلاً كيف يمكن للإرادة الإنسانية أن تَسْقَ بالإرادة الإلهية^(١)؟ وعندئذٍ يظهر أن هذا الاتساق يمكن أن يتحقق، حتى عندما يكون مراد الإنسان موضوعاتٍ مختلفة (القاضي يريد معاقبة اللص، وامرأة اللص تريد تبرئته [على سبيل المثال]!). كليّة الخير والغاية، هي ذاتها تجيز هذا التعدّد لما هو مستهدف، بل وتقتضيه. على هذا النحو يكون القانون الطبيعي كمثليّ امتداد... كمثليّ ضابطٍ يمكن أن يتلقى محتويات متعدّدة، بحسب الأفراد والمواقف والأمكنة والأزمنة. بل إن هذا هو ما ينبغي أن يكون، لكي تظلّ للقانون الطبيعي صفة الدوام. حقيقة الأمر هي أن هذا القانون الطبيعي، هو مهمة أوكلَ العقل بها. والإنسان لا ينخرط - إنسانياً - في النسق الكلي، إلا بتجشّمه هذه المهمة.

في هذا المقام ينبغي لنا تقدير الطفرة التي أحدثها الأكويني في مجال القانون هذا! على عكس ما قيل مراراً، فليس لدى الأكويني افتراضٌ سالفٌ لما هو موكلٌ - إلى كل إنسان - من تحقيق مهمة المعرفة الواقعية بالطبيعة الإنسانية، في حياةٍ محاطةٍ - من جميع الجهات - بضوابط أخلاقية، مبعثها المعرفة - المفترضة سلفاً - بهذه الطبيعة. بهذا المعنى، لا يكون القانون الطبيعي أساسَ القانون

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة التاسعة عشرة. البند العاشر

.S. T. 2a2ae, q. 19, a 10

الوضعي. ما يقترحه الأكوينى من مسيرة وفكر، يناقض هذا تماماً! نحن لسنا خاضعين سلفاً لقانون طبيعى، علينا أن نطيعه بلا تبصّر. إنما نحن - على العكس - مسئولون عن هذا القانون، الذى علينا أن نستقرئه من التاريخ؛ وأن ندرجه فى ضوابط القانون الوضعى. على كل مجتمع ابتكار القواعد الأخلاقية الضامنة لبقائه على قيد الحياة، وكذلك تقع نفس التبعة على كل من فى كنفه من بشر. والقانون الوضعى يُشكّل الإطار الواقعى والفعل لهذا الضمان. لكن فيما هو ثمة من ابتكار مستديم - وإن ظل تقريبياً - فإن كل مجتمع يتطلّع إلى مجال - تاريخى واقعى - لارتقائه إلى المستوى الإنسانى. إذن فإن ما يدعوه الأكوينى الحق الطبيعى أو القانون الطبيعى، لا يُمثّل للقانون الوضعى الأصل، بل الغاية. فى مكان وزمان بعينهما، يُرسم القانون الوضعى الحدود المؤقتة - والتقريبية على الدوام، والمنقوصة - لإنسانية ممكنة للإنسان ومجتمعاته. وإذن فليس القانون الطبيعى سوى ذلك المبدأ النقدى للانفتاح وقد أُنمِج داخل القانون الوضعى، مستدعيًا منه طرّحه ذاته للمساءلة على الدوام، والانخراط فى إنشاء - يتجدد على الدوام - لإنسانية متطلّعة إليها على الدوام. من ثمّ فإن فكر الأكوينى يشهد بأرفع ثقة فى حرية الإنسان. إشارة الأكوينى إلى الإنجيل فى خضمّ جبرية الفكر الأرسطى، نتيج له أن يجعل موضع تفكيره مقدّم إنسان حرّ ومسئول؛ منشئ للقانون والنظام. وقد تحقّق معاصرو الأكوينى ممّا فى ذلك الفكر من خطر ثورى، بما أن مؤلّفات الأكوينى خطرت مرتين فى سنة ١٢٧٧، الأولى فى باريس يوم السابع من مارس، والثانية فى أكسفورد فى اليوم الثامن عشر منه. وهذه النظرية فى القانون، هى التى أجازت لعلماء اللاهوت من الرهبان الدومينيكان والفرانسيسكان، الانحياز القاطع إلى من فاجأهم مكتشفو القارة الأمريكية.

إذن فما الإنسان بجزءٍ من النسق الكوني الذي بإرادة الإله، إلا بصيرورته هو نفسه خالقاً للنظام. هذا النظام الإنساني هو - في المقام الأول - ذلك الذي للجماعة السياسية، مُتَبَدِّلاً - في آنٍ معاً - أساسياً ونسبياً! هو أساسى طالما استحال على الإنسان أن يتخذ لنفسه موضعاً، إلا بجعله - على نحوٍ ما - ذلك المجتمع السياسى ينبعث منه هو. وهو رغم ذلك نسبى ولاحق، لا بمعنى كونه تالياً للإنسان؛ بل من حيث نسبته إلى نسقٍ كلىٍ يحتويه. أى أن المجتمع السياسى هو - منذ المُسْتَهْلَك - مجتمعٌ أخلاقى، مرجعه إلى غايةٍ تتجاوزه؛ هى بلوغُ كمالِ جوهرِ الإنسان. فى هذا المجتمع السياسى، تُلَاقى خصائص العقل الإنسانى؛ البالغ كماله بتحقيق ذلك المجتمع (السياسى): إنه مجتمعٌ يُمَثِّلُ مستوى بعينه، لكنه كذلك اشتقاقٌ من مستوى أرفع. إذن، لا يمكن للمجتمع السياسى أن يتخذ من نفسه غاية، فالمجتمع السياسى لا يمكنه السيادة على الإنسان وإخضاعه لسيطرته؛ وهذا بالتحديد لأن المجتمع السياسى هو - بتمام معنى الكلمة - واقعٌ إنسانى.

الفصل الثامن

تعريف ما هو سياسى

بتجميع الملاحظات الواردة فى الفصول السابقة - وإجمال تلك الملاحظات - يصير فى وسعنا التّعرّض لكيفية تعريف الأكوينى لما هو سياسى. فى رأى أن هذا التعريف، تُنظّمه مفاهيم أربعة. أولها مفهوم المصلحة المشتركة، وثانيها مفهوم الكلّية، وثالثها مفهوم الإلزام العقلانى، ورابعها مفهوم النسبية.

أولاً: المصلحة المشتركة: غاية ما هو سياسى

أساساً يَتَحَدَّد ما هو سياسى بالمصلحة المشتركة، التى هى - للجماعة السياسية - الموضوع والغاية، فى أن معاً. هذا البيان الرئيسى يتعارض ببعض نظريات الفلسفة السياسية الحديثة، كما يتعارض - بصفة أعم - بما هو معاصر لنا من عقلية سياسية مُعَيَّنة، شائعة إلى حدّ ما. نحن معتادون على جعل الحياة السياسية موضع تفكيرنا من حيث إنها صراعات تُخاض وتنتهى بالغلبة [لطرف على الآخر]، وهذا فى سياق الفكر الهيجلى وجدلية "السيد والعبد"؛ بل وبالإضافة يبدو لنا ما هو سياسى، كموضع النزاع على أتم وجه.. يبدو [هذا المجال السياسى] وكأن فيه موضع احتدام الصراعات الأخرى - النفسية والأخلاقية والاقتصادية، بل الإستيطيقية [نسبة إلى "الإستطيقا" أى "علم الجمال"] -

وَتَجَذَّرُ تلك الصراعات، وإمكانِ فَضْنَهَا؛ وكأن في التعارض بين الصديق والعدو تجميعاً لكل التعارضات التي بين ما هو طبيعي وما هو غير طبيعي، وبين الخير والشر، وبين ما يعود بفائدة وما لا يعود بفائدة، وإجمالاً لتلك التعارضات! وكما لو كان الصراع والحرب - أو الصراع والتهديد (على الأقل) بالحرب - أساسيين للحياة السياسية إلى مدى فيه يكون عالمٌ أو مجتمعٌ بلا صراع، عالماً أو مجتمعاً بلا سياسة؛ ومن ثمّ عالماً بلا تاريخ. هذه النظرية وهذه العقلية، تستندان إلى تلك الفكرة الموروثة عن هيجل؛ وهى فكرة مؤداها أن الإنسان يستحيل أن يتخذ لنفسه موضعاً، ما لم يعتدّ بذلك الفارق - غير القابل للاختزال - الذى يفصل بينه وبين الإنسان الآخر، وما لم ينخرط فى صراعٍ به يتقرّر مصيره. منذئذٍ تظهر الحياة السياسية حقاً باعتبارها أساسية، بما أنها الوحيدة التى تجعل من الممكن التأكيد غير المشروط للذات. لا بد من أن يكون الآخر نَمّة - سواء تعلق الأمر بالذات القومية أو بالذات الفردية - وأن يكون [هذا الآخر] هو العدو؛ وهذا لكى يستطيع الأنا - بفعل مخاطرته بخوض الصراع - الانبعاث من الطبيعة.

على أن تعيين المصلحة المشتركة كغاية لما هو سياسى، هو - منذ المستهل - رفضٌ لتلك النظريات ولتلك العقلية. حقاً إن لقاء الآخر يفهم على أنه ضرورى؛ فهو وحده الذى يتيح للإنسان أن يتخذ موضعه حقاً، وبالتمام. لكن هذا اللقاء ليس ارتقاءً بالذات الفردية (حتى إن كان متبادلاً)، بل هو على العكس تجاوزٌ لذلك الارتقاء؛ واقتضاءٌ لهذا التجاوز الذى فيه ذات إتمامه. ليس مجال ما هو سياسىٌ مجالاً للنفى أو للسلبية، فيه يستحيل على الإنسان الذى يلقى الغيرية التغلب عليها، إلا بنفيها نفياً ليس على الإطلاق نفياً مجرداً ونظرياً؛ بل واقعى - فى كل لحظة - وينبغى له أن يكون كذلك، بل يكون - أحياناً - بدنياً! التأكيد على المصلحة المشتركة - كموضوع لما هو سياسى وغاية له - لا يستبعد الصراع والعنف، ولكن هذا

التأكيد يحظر جعلهما موضع التفكير كمُعَبَّرِينَ عن الجوهر ذاته لما هو سياسى. واقع الأمر هو أن الفرد - من حيث هو - ليس الجماعة، ومصلحة الفرد - من حيث هو - ليست المصلحة المشتركة، لكن لأن الإنسان بالطبيعة حيوانٌ سياسى، فإنه - على نحوٍ ما - هو الجماعة؛ والمصلحة المشتركة هي مصلحته الخاصة. وهذا بما أنه بفضل الوجود السياسى لكل فردٍ، يبدأ هو فى الوجود حقيقةً؛ كإنسانٍ إنسانى. حقاً إن المصالحة التى أعنيها، لا نَحِلُّ إلا فى نهاية عمليةٍ قد تَنقَسَخُ - فى كثيرٍ من الأحوال - فتتحول إلى صراعٍ يُفَرِّزُ شيئاً من العنف، لكن إن كانت الصلة بالآخر تعنى نفعاً ما، فإن هذا النفع ليس إلا مرحلة - أو حلقةً فى سلسلةٍ طويلةٍ - يَنَوِّدُ منها ما هو سياسى، هذه الحلقة يمكن كَسْرُها وانتغلب عليها، بل ينبغى لها هذا! من ثمَّ فإن الأكوينى فى تأكيده ذاك على المصلحة المشتركة، يطرح كَلِمَةً حَقِيقَةً للإنسان كمبدأٍ مُسَلَّمٍ به؛ بحيث لا يتوصل الأفراد الخواص إلى تحقيقهم على الأصالة، إلا بانفتاحهم على مجتمعٍ بعينه. ليس هذا فحسب، بل يفترض الأكوينى أن نفس تلك المجتمعات لا يمكن أن تحقق مصلحتها هى، إلا بالانفتاح على سائر المجتمعات كافة. الأكوينى يكتب قائلاً إنه "بالطبيعة توجد غاية نهائية وحيدة لجميع البشر."^(١) وحتى إن حالت الأطر الاجتماعية لعصر الأكوينى دون تَوْسُّعِهِ فى بيانه ذاك، فالحاصل أنه كان على وعيٍ تامٍّ بأن أشد نظرياته أساسيةً، تعنى توحيداً حقيقياً للإنسانية بأجمعها؛ ومن ثمَّ قانوناً دولياً. بل إن الأكوينى كان أحد المفكرين النادرين فى عصره، من حيث وعيه ذاك. إنما فى المفهوم الأرسطى للطبيعة، يجد الأكوينى مبدأ الوحدة الحقيقية للإنسانية. ولأن وحدة الطبيعة تَوْسُّسُ وحدة الميول الأساسية، فإن الأكوينى يستخلص - من ذلك - أن البشر جميعاً

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة المائة. البند الأول: الرد على

الاعتراض الخامس S. T. 1a2ae, q. 100, a. 1. ad 5um.

يحتذون نفس الغاية. على هذا النحو يكون تأسيس الوحدة العملية للإنسانية. وسنجد الأكويني واضعاً تخطيطاً أولياً لـ "قانون الأمم" [وهو العنوان الذى اتخذ قبل العصر الحديث، لما بات يُعرف لاحقاً بـ "القانون الدولى"]. كان ذلك تخطيطاً لنوع من القانون الوضعى، خليقاً بإدارة صلات المجتمعات الإنسانية بعضها ببعض. وقد بتنا نعرف إلى أى مدى أفاد فرانسوا دى فيتوريا [الراهب الدومنيكى الذى انتصر - فى شهادته التاريخية - لسكان القارة الأمريكية الأصليين ضد الغزاة] مما وفّره الأكويني من بيانات^(١).

ثانياً: ما هو سياسى، فيه تجميعٌ لغايات الإنسان

الجماعة السياسية ترعى المصلحة المشتركة، ولهذا الغرض تُوحّد الأفراد. ثمةٌ يجيء دور مفهوم الكلّية. واقع الأمر هو أن الجماعة السياسية ليست وحدها - من بين سائر الجماعات التى تضم البشر - التى ترعى المصلحة المشتركة. لقد سبق أرسطو إلى تحليل الأسرة والقرية والمدينة^(٢)، بهذا المعنى. أمّا الأكويني فموضع علمه هو الأسرة والبشرية [جمعاء] *universitas* [باللاتينية] والأهالى *civitas* [باللاتينية] والمملكة *regnum* [باللاتينية]. إذن، فما الخصوصية التى للجماعة السياسية من حيث هى؟

(١) من هذا المنظور تُستوجب قراءة كتاب *R. H. Martin* [الذى بعنوان *Francisco di Vittoria et*

la "Leçon sur les indiens". باريس (الناشر *éd du Cerf*) سنة ١٩٩٧.

(٢) يُرجع إلى ما ذكرناه فى الهامش ١ من الفصل السادس. أ.ع.ب.

فى هذا المقام ينبغى لنا استرجاع ما سلف من تحليلات لمفهوم عدالة القانون: مثلما تحتوى عدالة القانون جميع الفضائل وتكون هى الفضيلة ذاتها، كذلك فإن ما هو سياسى، يحتوى الوجود الإنسانى بأجمعه. وبخلاف سائر الجماعات التى تضم البشر، تستهدف الجماعة السياسية مصلحة، مشتركة هى - على نحو ما - كُليَّة تجمع المصالح الأخرى، وتُحقِّق هذه المصلحة. وهذا التجميع لن يمكن - بأى حال من الأحوال - أن يصير شموليَّة، لأن هدف الجماعة السياسية ليس استعباد الإنسان، بل جعله يولد لذاته؛ بمعاونته على بلوغ غاية أرفع.

إذن، من المهم الإيضاح الدقيق لفكرة الكُليَّة هذه! الجماعة السياسية لا تنشئ المصلحة المشتركة من العدم *ex nihilo* [باللاتينية]. قبل الجماعة السياسية - إن جاز القول - وُجد الأفراد، ووجدت الطبيعة؛ ووجدت الصلات المتعددة بين الإنسان والطبيعة. إن كان ما هو سياسى لا ينشئ شيئاً، فإنه يستعيد كل ما سبقه ويعطيه معنى؛ إذ يهيؤه. من الجلى تماماً أن هذه الاستعادة وهذا الاستيلاء، لا يمكن فهمهما كفكرتين ذهنتين مُجرَّدتين. هما لا يظلان خارج البشر والأشياء، بل على العكس يخرقان كل هذا؛ مثلما يأخذ الشكل بالمادة، ليكوّن منها وحدة منفصلة. النظام الذى يوحى به ما هو سياسى - ويفرضه - ليس شكلاً فارغاً؛ هذا النظام هو التهيئة ذاتها للأشياء وللشعر، فى سبيل غاية هى المصلحة المشتركة.

يمكننا فى هذا المقام تبين الكيفية التى بها يأخذ ما هو سياسى بسائر أبعاد الوجود الإنسانى، ويوجِّهها صوب هذه الغاية المحتدّة. من يقرأ "المجموعة اللاهوتية" يلقى فيها تخطيطاً أولياً، حيث يُظهر الأكويني أن ما هو سياسى يأخذ بالحياة الاقتصادية ويوجهها^(١). التجارة (*negotium* [باللاتينية]) هى فى عرف

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة السابعة والسبعون. البند الرابع

S. T. 2a2ae, q. 77, a. 4.

الأكويني، شأنٌ خاص يحتذى غايات خاصة. وفي رأيه أن التجارة يستحيل شرعا أن تكون لها اليد العليا في كل من تبادل المنافع اللازمة للحياة وتوزيعها. إنما على المجتمع السياسي، يكون واجب الإعداد لمنفعة أفراد. لكل إنسان الحق في وجود إنساني، وفي عرف الأكويني أن هذا الحق يستحيل أن تجعل منه مناسبة للربح. في المجتمع الذي هو موضع تفكير الأكويني، يكون ما يدعى اليوم القطاع الأولي، بأكمله متعلقاً بالسلطة السياسية؛ التي هي وحدها الممثل الأصل للمصلحة المشتركة. إن جعل مفهوم المصلحة المشتركة شاملاً جميع المنافع الضرورية، فعندئذ لا يبقى للمبادرة الخاصة سوى إدارة ما هو غير ضروري. وهذا الذي هو غير ضروري، ينبغي له أن يعود على المصلحة المشتركة بما تعود به التجارة ذاتها. على التجارة أن تتجاوز مرامها المباشر والخاص، الذي هو الربح؛ لتكون في خدمة المجتمع. إذن فباستمرار ينبغي للتجارة أن تستهدف ما هو أبعد من الفوائد المتوقعة! عليها أن تصير خدمة للمعوزين وللفقراء، مثلما هي خدمة لبيوتاتها. وعلى نحو أشمل، ينبغي للتجارة أن تصير خدمة للمجتمع السياسي بأكمله؛ إذ تمدّه بما ليس لديه من منافع. عندئذ يصير الربح ذاته، الأجر العادل عن خدمة أدّيت إلى المجتمع.

ليس هذا إلا مجرد مثال، يُجدي في إظهار الكيفية التي بها - في رأى الأكويني - يستحيل أن يكون تحقيق المصلحة المشتركة، دون استيلاء ما هو سياسي - نوعاً ما - على سائر أبعاد الوجود الإنساني؛ كي يأخذ بتلك الأبعاد، ويوجهها صوب تلك المصلحة المشتركة^(١). إن ترك ما هو سياسي عناصر وجوده

(١) لم أعرض هنا إلا لمثال واحد على سيطرة ما هو سياسي على أبعاد الوجود الإنساني كافة، وهو مثال التجارة. من الجلي أنه يجب تعميم هذا المثال: إن المجتمعات الجزئية كافة - مثلما الأفراد جميعاً - يعاد إدماجها في النظام السياسي، لا لتتوب فيه بل ليكون به اكتمالها، أي توجّهها صوب غائيّة تتجاوزها؛ إذ تُنتهيها *une finalité qui les dépasse en les achevant*.

الإنساني لذواتها - مُسلِّماً إياها إلى ما تختص هي به من ضبطها ذواتها بذواتها - فقد تَخَلَّى بحكم هذا ذاته، عن غايته الأساسية؛ التي هي المصلحة المشتركة. لكن هذا المثال لا يكتسب معنى، ما لم يُوضَّع في إطارٍ واقعي، هو الاقتصاد (على نحوٍ ما أمكن أن يكون الاقتصاد موضع علم الأكويين). في ذلك السياق التاريخي، يتضح لنا أن المتطلبات التي وضعها الأكويين - وهي متطلبات يمكن أن تبدو لنا مفرطة أو مُبَسَّطة، بالنسبة إلى المعطيات الاقتصادية الحالية - تكتسب سداً في سياق اقتصادٍ عصره الذي هو الاقتصاد الإقطاعي، ولكن بالأخص الاقتصاد التجاري؛ الذي بدأ يتخذ موقعه في ذلك العصر. ما في إمكاننا اليوم الإبقاء عليه من تحليلات الأكويين - التي عفا عليها الدهر - هو المبدأ الذي يحكمها، أي التأكيد على واجب تجشُّم المجتمع السياسي مهمة [السعي إلى] المصلحة المشتركة التي ينبغي أن يضطلع بها؛ وحيث يستحيل على أي فردٍ - أو مجموعة - التحول بخدمات مرصودة لرعاية مصلحة المجتمع بأكمله، إلى المصلحة الخاصة. أمّا بشأن التطبيق الواقعي لذلك المبدأ، فإن الأكويين نفسه يقرُّ بأنه يتوقف على الملابس التاريخية. في "المجموعة اللاهوتية"^(١) - حيث يُعقَّب الأكويين على تعريف صاغه [كبير أساقفة إشبيلية في القرن السابع] إيزيدور دو سفي *Isidore de Séville* - نجد القديس توما ملجأً على أن القانون الوضعي - المُستوَجَب منه تفعيل القانون الإلهي أو الطبيعي - عليه على الدوام مراعاة الملابس، وألاً يكف

من اليسير أن يخطر بالذهن أن هذه الجدلية التي هي في الحقيقة توفيق *harmonisation* لا تجرى دون إثارة تعارضات تستدعي حلولاً وتُبَرَّر - على نحوٍ ما سُبصر لاحقاً - [ضرورة] الاستعانة بضابط عقلائي.

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الخامسة والتسعون. البند الثالث

.S. T. 1a2ae, q. 95, a. 3.

عن التوافق بالأوضاع الذاتية والموضوعية، ولا عن التوافق بالعقلانيات والمؤسسات والأعراف... إلخ. على هذا النحو فأبداً لن يكون القانون الوضعي مُعْرِياً عن القانون الطبيعي، أو كمجرد تدوين له، بل على الدوام يكون القانون الطبيعي موضع تطويع القانون الوضعي له؛ إذ يقوم الأخير بتفسير الأول، بكل المخاطر المحتملة من جرّاء هذا.

ثالثاً: ما هو سياسى: الإلزام العقلانى

على نحوٍ بديهيٍّ بما فيه الكفاية، فإن هذه الملاحظات بشأن ما يقوم به المجتمع السياسى من تجميع للوجود الإنسانى، تُفسّر السبب فى احتياج ذلك المجتمع إلى اللجوء إلى إلزامٍ يُطرح باعتباره عقلانياً. هذا المفهوم الثالث - الذى يحدد خصوصية المجتمع السياسى - يبدو متناقضاً إلى حدٍّ كبير، ويبدو لى أنه ما من فلسفةٍ سياسيةٍ (تلك التى للأكويني بمثل غيرها) قد أمكن أن تفلت من هذا التناقض. ما فى الأمر هو أن الواقع الذى يمثله المجتمع السياسى، هو - فى آنٍ معاً - الأشد إichاءً بالاطمئنان والأشد إقلاقاً! هو موجٍ بالاطمئنان بمعنى أن المجتمع السياسى هو - على أتم وجه - موضع ازدهار الوجود الإنسانى: ببلوغ الإنسان الوجود السياسى بصير حقاً إنسانياً ويُرضى رغبةً له، وهى رغبةٌ تبدو للأكويني عميقةً إلى مدى يجعله لا يتردد فى اعتبارها رغبةً طبيعيةً؛ مثلها مثل الرغبة فى الرؤية الإلهية. داخل هذا المجتمع السياسى يلقى الإنسان الإنسان الآخر، ويحقق التواصل. وعليه فإن هذا المجتمع السياسى - الذى يروق لنا أن نخيله كاملاً وكلّياً - لا يُشبع الاحتياجات النفعية فحسب، بل يُحقّق "الرفأئينة".. يحقق سعادة العيش سوياً، بتعبير أرسطو.. يحقق الخير الأسمى. وهذا المجتمع

السياسى هو ازدهار الوجود الإنسانى؛ ذلك الازدهار الذى يستحيل أن يُحقَّقه الانغلاق فى العزلة.

إلا أن هذا الواقع للمجتمع السياسى، يبدو بالمثل مقلَّاً. أفلاطون نفسه يُقرُّ - رغم فزعه من أخلاقيات الأقوى، التى يوحى بها كاليكلس وتراسيماخوس [والتي عرضها أفلاطون، فى محاوره "الجمهورية"] - باستحالة انفصال العنف عن الحياة السياسية. ما من شك كبير - على حد قول أفلاطون - فى أن العاطفة المشبوبة *Thumos* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية] ينبغي لها أن تخضع للذهن " *Nous* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية]، وبه يكون ضبط خطاها على سبيل العدالة. لكن هذه العاطفة المشبوبة *Thumos* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية]، لا تُمَحَى بحكم هذا. هى دائماً ثمة.. فى الوطن، وإذ تواكبها "الرغبة" *Epituhmia* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية]، فإنها تبدو على الدوام كتهديد بالقلقل والتفكك. أفلاطون لا يَنبِى عن وصف الوطن المثالى - الذى يحقق الانسجام بين طبقات المواطنين الثلاث - بأنه دولة مزعزعة ومُرهفة.. بأنه شىء كأنه مصير سيئ، لا يفتأ يُنذر بجلب التفكك على هذا الوطن [المثالى]؛ حتى يصل الأمر إلى الطغيان، الذى هو انتصار العنف، وسيطرة القوى على الضعيف^(١).

(١) [محاوره أفلاطون] "الجمهورية". الكتاب الثامن. رقم ٥٤٤ وما يليه. *République, VIII, 544 sq.* فى عُرِف أفلاطون أن كُلاً من "الذهن" *Nous* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية] و"العاطفة المشبوبة" *Thumos* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية] و"الرغبة" *Epituhmia* [باليونانية، مكتوبة بالحروف اللاتينية]، واقع مزدوج؛ يمكن أن يُنشئ العدالة مثلما يمكن أن ينشئ الظلم! الـ *Nous* هو الفكر الذى تمثله طبقة الحكام ويجب أن يزدهر فى فضيلة الحكمة، والـ *Thumos* - بما فيها من نزق - تمثلها طبقة المحاربين ويجب أن تزدهر فى فضيلة الشجاعة، وأخيراً الـ *Epituhmia* وهى [الشاملة من بين معانيها بالطبع] "الاشتهاء".

معظم الفلاسفة السياسيين المعاصرين قد أقرّوا بهذا الوجود للعنف ، بل جعلوا منه - فى أثر ماكيافللى - قاعدة للحياة السياسية. وحتى عند رفض تنظير العنف، يجرى الإقرار به واللجوء إليه؛ إن لم يكن إلا لمُخَوِّه. على هذا النحو يعتقد ماركس أن العنف ضرورى، حتى إن لم يكن يمثل سوى لحظة! العنف مرتبط بالدولة؛ ولكن الدولة ليست إلا مرحلة انتقالية، تتسم بها إنسانية تعاني الاغتراب. ومحو الدولة بفعل العنف الثورى، هو الشرط الأساسى للانتقال إلى ما يتجاوز العنف.

وعليه، ينبغى لنا التساؤل عما هى - فى المنظور الذى يتّسع به فكر الأكوينى، على أثر أرسطو - صيرورة العنف؟ للإجابة عن هذا التساؤل، يركز الأكوينى على نصٍّ لأرسطو شرّحه ملّيّا [هو النص الذى قال فيه أرسطو إنه]: "من العسير التّوصّل منذ الطفولة إلى التّدرب على الفضيلة جيّداً، إن لم تكن التربية خاضعة لقوانين جيدة. ذلك أن حياة أخذة بالتحفظ وبالشّدّة، لا تروق لغالبية البشر، وللشباب خاصّة. على هذا ينبغى أن يكون بالقوانين تنظيم غذاء الشّبّان وانشغالاتهم: سنكف [القوانين] عن أن تكون مؤلمة لهم، متى صارت عادات. لكنّ بالتأكيد لا يكفى قسر النفس على الأخذ بنظامٍ غذائى [معين، فيه فائدة صحيّة]، وعلى قاعدة سليمة للحياة فى سن الشباب. بل إنه متى كان بلوغ سن الرجولة، تُستوجب ممارسة قواعد معيّنة والاعتياد عليها، ولهذا الغرض بدوره سنكون بحاجة إلى قوانين. من ثمّ فبكلمة واحدة، سنكون بحاجة إليها طيلة حياتنا، ذلك أن

والتي تمثلها طبقة التجار ويجب أن تزدهر فى فضيلة الاعتدال. وفى عرف أفلاطون كذلك أن وحدة الوطن - أى العدالة - ليست وحدة مباشرة متاحة دفعة واحدة. إنما هى مهمة يجب إنجازها.. هى وحدة ينبغى أن تتحقق! لهذا السبب فإن السياسة لا يمكن التفكير فيها، إلا جدليّاً *la politique ne peut être pensée que dialectiquement*.

الأغلبية تدّعي للإكراه بأكثر مما للحجة الصائبة، وتُعتبر بالعقوبات بأكثر مما بمثال الجمال الأخلاقي. (...) باختصار فكما قلنا توّأ، لبلوغ الصلاح يجب تلقّي تربية جيدة، واكتساب عادات طيّبة، ثم مواصلة قضاء الحياة في انشغالات شريفة. و[كذلك يجب] عدم ارتكاب شرّ أبداً، طوعاً أو كرهاً. إلا أن هذه الشروط لا تتوفّر، إلا لدى أولئك الذين عرفوا الطريق إلى تدبير الحياة بقدر من الذكاء؛ وبنظام سليم مَحْبُوبٍ بالقوة التي تضمن فعاليته. لكن حاصل الكلام أن السلطة الأبوية لا تملك القوة الفعّالة ولا القدرة على القسر، ولا تزيد عليها - شيئاً على الإطلاق - سلطة رجلٍ بمفرده، إلا إن كان ملكاً أو شيئاً شبيهاً بهذا، بينما تملك القوانين هذه السلطة الجبرية. وهذا باعتبار أن القوانين هي - على هذا - قاعدة نظرية، ناشئة عن الحكمة والذكاء."^(١)

(١) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس". الكتاب العاشر. الفصل العاشر. *Aistote, Ethique à Nicomaque*, X, 10 (1179b, 31 ; 1180a, 14-22). وتُنظر شروح الأكويني على الكتاب العاشر [من مؤلف أرسطو] في الأخلاق. المطالعة الرابعة عشرة 14, *In Ethic. Lib. X, lect. 14*. [وفي ترجمة Jean Voilquin لمؤلف أرسطو ذاك، تلك الترجمة المصحوبة بنشرة كاملة للأصل اليوناني لمتن العمل والتي اختار لها واضعها عنوان *Éthique de Nicomaque* وليس *Éthique à Nicomaque*، والصادرة من باريس (نشر Garnier، د. ت.) *tréd* *aussi est-il difficile de recevoir, dès la jeunesse, une saine éducation incitant à la vertu, si l'on n'a pas été nourri sous de telles lois, car la foule, et principalement les jeunes gens, ne trouvent aucun agrément à vivre avec tempérance et fermeté. Aussi les lois doivent-elles fixer les règles de l'éducation et les occupations, qui seront plus facilement supportées en devenant habituelles. A coup sûr, il ne suffit pas que; pendant leur jeunesse; on dispense aux citoyens une éducation et des soins convenables ; il faut aussi que, parvenus à l'âge d'homme, ils pratiquent ce qu'ont leur a enseigné et en tirent de bonnes habitudes. Tant à ce point de vue, que pour la vie entière en general, nous avons besoin de lois. La foule en effet obéit à la nécessité plus qu'à la raison, et aux chatiments plus qu'à l'honneur.* كمقابل فرنسي للفقرة البادئة بعبارة "من العسير التوصل منذ الطفولة..." والمنتهية بعبارة "... تعتبر

فى هذا النص يجهد أرسطو لعقد مصالحة بين عنصرين هما - فى حقيقة الأمر - من الأشد استعصاء على التصالح: العنف والرشاد! بهذا المعنى فإن الوطن هو - على أتم وجه - الموضع الذى فيه الإلزام: فى الوطن يكون الإنسان ملزماً بحسن السلوك على أحسن وجه، إذ يتجاوز ذاته طائعاً أو كارهاً، كما يؤكد

بالعقوبات بأكثر مما بمثال الجمال الأخلاقى."، بينما فى الترجمة التى رجع إليها المؤلف

(إيف كاتان) ترد فقرة *Il est difficile de parvenir dès l'enfance à bien s'entraîner à la vertu si on n'est pas élevé sous de bonnes lois. Car une vie sobre et dure ne plaît pas à la masse des hommes, surtout les jeunes. Aussi faut-il régler par des lois la nourriture et les occupations des jeunes gens : elles cesseront de leur être pénibles quand elles seront devenues des habitudes. Mais bien sûr, il ne suffit pas d'imposer un régime alimentaire et une règle de vie correcte quand on est jeune. Même une fois parvenu à l'âge d'homme, on doit pratiquer certaines règles et s'y accoutumer, et à cet effet aussi nous aurons besoin des lois. Donc en un mot, nous en aurons besoin pour notre vie entière. Car la masse obéit à la contrainte plus qu'à l'idéal de la beauté morale.*

فى تلك الترجمة ترد فقرة *Si donc, comme nous l'avons dû, il faut nourrir et éduquer convenablement celui qui par la suite deviendra homme de bien ; si lui-même doit, au cours de sa vie, se livrer aux occupations convenables et ne commettre, ni involontairement ni volontairement, aucun acte malhonnête, ce résultat ne sera obtenu que s'il est contraint de se plier à certaines façons de penser et à de sages prescriptions ayant force de lois. L'autorité paternelle ne possède pas ce caractère de force et de nécessité ; ce n'est le propre d'aucun homme en general, à moins qu'il ne soit roi ou quelque chose d'approchant. Par contre la loi n'est pas dépourvue de cette puissance coercitive, attendu qu'elle est l'expression, dans une certaine mesure, de la prudence et de l'intelligence* (ص ٥٠١)، كمقابل فرنسى للفقرة البائدة بعبارة "بالاختصار

فكما قلنا توأ، يجب..." والمنتهى بعبارة "... قاعدة نظرية ناشئة عن الحكمة والذكاء"، بينما

فى الترجمة التى رجع إليها المؤلف ترد فقرة *Bref comme nous venons de le dire; on doit; pour être bon, être bien élevé et prendre des bonnes habitudes et ensuite continuer à passer sa vie en d'honnêtes occupations et, bon gré mal gré, ne jamais rien faire de mal. Or ces conditions ne se réalisent que chez ceux dont la vie est réglée par une certaine intelligence et un ordre correct; doué de la force qui assure son efficacité. Mais en somme, l'autorité paternelle n'a pas de force efficace ni de pouvoir de coercition, et n'en a jamais davantage l'autorité d'un homme unique, à moins qu'il ne soit roi ou quelque chose comme cela, tandis que la loi a cette puissance coercitive, étant bien entendu par ailleurs qu'elle est une règle théorique procédant d'une sagesse et d'une intelligence*. [ع.ب.].

أرسطو. لكن هذا الوطن هو كذلك الموضع الذى فيه الرشاد... هو الموضع الذى فيه يتمثل القانون باعتباره "قاعدة نظرية ناشئة عن الحكمة والذكاء". منذئذ لا يمكن أن يكون هذا العنف الذى يُمارَس بفعل القانون، إلا عنف الرشاد.. إلا إلزاماً عقلياً. الرشاد يظهر فى صورة الإلزام، لا لأنه إلزام، بل لأنه يُوَجِّه إلى إنسانٍ ليس (بعدُ) عقلياً تماماً. ما من مخالفة - فى هذا المقام - لأرسطو، إذ يُقال إنه فى عرفه يكون المجال السياسى، هو مجال الإلزام الأشد انضباطاً (على عكس مجتمع جزئى، كالأُسرة على سبيل المثال). وهذا لأن المجال السياسى هو كذلك - وعلى أتم وجه - الموضع الذى فيه يمكن للإنسان بلوغ أرفع عقلانيّة.

ما تفكير الأكويينى بمختلف عن تفكير أرسطو. فى عرف الأكويينى أن الحق والقانون - اللذين هما شكّلان للوطن - يضعان موضع التنفيذ جدليّة بين العنف والرشاد. ما استقرّ عليه الأكويينى، هو أن القانون ليس أمراً، وهذا بمعنى ذلك الذى يجد مصدراً من إرادة مُتَعَسِّفَة ومُتَعَسِّرَة على الفهم. كما لا يعتقد الأكويينى أن تعريف القانون هو الإلزام والجزاء. ففى عرفه أن القانون تهيئة عقلانيّة، وأن الرشاد هو وحده ما يخلع على القانون سلطة إلزاميّة؛ فالرشاد يُخَوِّل القانون أن يَحْظُر أو يجازى أو يعاقب. القانون يتمتع بسلطة *potestas* [باللاتينية]، وما هذه السلطة إلا الوجه الآخر لسيادته العقلانيّة.

عندما يتساءل الأكويينى عمّا إذا كان الجميع خاضعين للقانون^(١)؟ فإن أول ما يجيب به هو أن القانون بأوّل معانيه مفروض على الجميع. وهذا من حيث إن القانون هو التعبير عن القاعدة العقلانيّة. من المستحيل على أى إنسان أن يتحرّر

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الخامسة والتسعون. البند الثالث

.S. T. Ia2ae, q. 95, a. 3.

من القانون، وأن يخرج على النسق الأخلاقي. لكنْ بمعنى آخر فإن من يبحث في سِمة الإلزام، لا بد أن يستخلص أن غير الفاضلين (*mali* [باللاتينية]) من الناس هم وحدهم الخاضعون للقانون، بما أن الآخرين - أى الفاضلين (*boni* [باللاتينية]) من الناس - يفعلون تلقائيًا ما يأمر به القانون، دون تحمُّل أى إلزام. من ثَمَّ فإن العنف الذى فى صورة الإلزام، يبدو إجراءً ضروريًا (بسبب البشر غير الفاضلين) ، ولكنه إجراءً فى طريقه إلى الاختفاء؛ بقدر ما يستتبُّ حكمُ الرشاد.

الأكويني يعلم تمام العلم أن حكم الرشاد هذا - الذى لسيكون محوًا لكل إلزام - هو مثالٌ لن يتم بلوغه أبدًا. أبدًا لن يستطيع الإنسان الخروج - تمامًا ونهائيًا - عن سياق الإحساسات والانفعالات. وعليه فواقعياً يستحيل كَفُّ النسق القانوني عن معاشته للبشر فى صورة الإلزام، ولكنه على الدوام إلزامٌ يُستبقَى فى حدود الرشاد.. إلزامٌ مطوَّعٌ ومَجْعولٌ إنسانيًا، وإن ظلَّ - رغم ذلك - إلزامًا.

إذن، فإن السياسة والمجتمع السياسى، يكون فيهما كذلك موضع العنف. هذا لا يعنى أن على السياسة أن تُتَظَرَّ الحرب - أو الصراع - وتسعى إلى استيعابها، بالانتقال بها إلى مستوى آخر؛ يُصطنع له منطقٌ ما. إنما يعنى أساسًا أن المجتمع السياسى والسياسة عموماً يقتضيان نسقًا قانونيًا يرتضيانه، ويطالبان بالخضوع لقوة القانون وحدها. عندئذٍ تُطرح المسألة - التى سوف أبحثها لاحقًا - الخاصة بكيفية إمكان التوصل إلى حكم القانون.. التوصل إلى الخضوع لسلطة الرشاد وحدها دون غيرها، ومن بنى الإنسان دون غيرهم، يكون المُشرِّع والحكومة، بل الدولة نفسها، وهذا فى مجتمعٍ إنسانى.

رابعاً: نسبية ما هو سياسى

المفهوم الرابع الذى يسم السياسة والمجتمع السياسى، هو مفهوم النسبية. فى الفصل السابق سلفت لنا ملاقة هذا البيان الأساسى للأكوينى، الذى يؤكد أن المجتمع السياسى يستحيل فهمه كغاية مطلقة، بل هو على الدوام وساطة إلى غاية تتجاوزه. إنما الرجوع إلى هذه الفئة من الوساطة، هو الذى يتيح فهم إمكان كون النسق السياسى تجميعاً، دون أن يكون شمولياً.. هو الذى يتيح فهم إمكان النسق السياسى أن يستعيد فيه مجموع الوجود الإنسانى، وعلى الرغم من عدم استبعاد الوجود الإنسانى، ولا اختزاله إلى البعد السياسى وحده، على هذا النحو فإن شيئاً لا يمكن أن يُفْلَت تماماً من الحياة السياسية، وعلى الرغم من ذلك فإن كل شيء يتجاوزه؛ لأن هذه الحياة السياسية ليست إلا غايةً وسيطة. بشأن ما جرى تأكيده أحياناً من أن ما يعنيه الأكوينى فى هذا المقام، هو أنه بفعل كون الإنسان شخصاً فهو يُفْلَت من السياسة؛ ببقائه فى اتصال مباشر - ودون وساطة - بالإله، فإننى - على العكس - لا أشارك فى هذا الظن. ما يعنيه وَسْمُ ما هو سياسى بأنه مجرد وساطة أو غاية وسيطة، هو أن المرور به محتوم، ولكن يمكن - وفى أغلب الظن - يتبغى - تجاوزه؛ بالإفلات منه على نحو ما. وإذا كان حقاً أن مفهوم "الشخص" فى فكر الأكوينى يتضمن صلةً بالإله، فهذا لا يعنى أن هذه الصلة يتبغى أن تكون موضع التفكير باعتبارها مباشرة. الشخص يكون هو نفسه رهن وساطة المجتمع. وإنما بالتحديد لأن المجتمع جماعة من الأشخاص، يتأكد أن هذا المجتمع وساطة. إن أمكن أن يكون الشخص قد تَشَكَّلَ أولاً كَمُسْتَقِلٍّ عن المجتمع السياسى - ثم أمكن أن يكون موضع التفكير بهذا الاعتبار - فعندئذ يتعسّر استيضاح كيفية فهم المجتمع السياسى كمجموع قائم بالوساطة، ومرحلي ومفتوح. وليستحيل فى

المجتمع السياسى تجاوز الشمولية - المراد إنكارها بفعل تأكيد أولية الشخص - سوى على نحو خارجي تمامًا ومصطنع.

على هذا النحو فبفعل التأكيد على أن المجتمع السياسى وساطة، يكون المعنى - الأشدُّ بعد عمقاً - هو أن المجتمع السياسى يبلغ بالإنسان إنسانيته. وهذا من حيث إن المجتمع السياسى، هو وساطة للإنسان. وإنما لهذا السبب يكون هذا المجتمع - فى آنٍ معاً - ضرورياً وغير كافٍ. يكون هو - شيئاً ما - كالطريق المؤدى إلى البلدة المراد بلوغها: من الضروري اتخاذ هذا الطريق وسلوكه بأكمله لبلوغ البلدة، ولكن الغاية المستهدفة ليست الطريق المؤدى إلى البلدة؛ بل البلدة ذاتها. يبدو أن مفهوم الوساطة هذا الذى ذكره هنا للإعراب عن فكر الأكوينى فى جانبه الخاص بنسبية المجتمع السياسى، مفهومٌ سلبيٌّ وإيجابى فى آنٍ معاً. قد يجدى المثل الذى ضربته - وهو الطريق [المؤدى إلى البلدة] - فى إلقاء بعض الضوء على هذا المفهوم، حتى إن كان تقريباً جداً: حين أكون فى الطريق المؤدى بى إلى البلدة، لا أكون بعد فى البلدة، ولكنى - على نحوٍ ما - فيها منذئذٍ! أنا أخذ فى إجراء، سيؤدى بى إلى البلدة. ثمة تلاقى بعض المعطيات الرئيسية لعلم الإنسان لدى الأكوينى، الخاصة بالإنسان كـ"وجودٍ فى العالم"؛ إذ يتم فهم هذا الوجود فى العالم كمعبرٍ للإنسان صوب تفعيل ماهيته. على هذا النحو فإن الوجود المُتطلَّب للإنسان وساطة - كى يكتمل - يستحيل تأسيسه، إلا باتخاذ إجراء يكون هذا الوجود خلاله فى مواجهةٍ مع آخر غيره. هذه المواجهة بالغيرية هى فى حد ذاتها مرحلةٌ سلبيةٌ من [مراحل] الوجود، كمثّل فقدان الذات ذاتها مباشرةً. لكنها - فى الوقت ذاته - مرحلةٌ إيجابية، بما أنها وحدها التى يرجع إليها الفضل فى اتخاذ الوجود - فى واقعه المُستكمل - وضعه. الوجود لا يمضى من ذاته إلى ذاته مباشرةً، بل لا يمكنه اتخاذ موضعه - والإقرار بذاته كذات - إلا بالخروج من

ذاته، وبتطابقه نسبياً (*quodammodo* [باللاتينية]) بالآخر؛ الذي هو غيره. عندئذٍ تُلَاقِي تلك النظرية الأساسية في علم الإنسان لدى الأكويينى، إذ تُطَبَّق على معضلةٍ عسيرة؛ هي تلك التى للصلة بين الشخص والمجتمع السياسى، وفى أثر أرسطو يؤكد الأكويينى أنه على نحوٍ مُتَمَيِّز، تتم هذه الوساطة فيما هو سياسى. وعلى هذا النحو يَظْهَر هذا الذى هو سياسى، بوصفه العالم الإنسانى كما يجب أن يكون. فيلسوفنا لا يَدُلُّى بالسبب فى تَمَيِّز ما هو سياسى بالوساطة على هذا النحو. إنما نجد الأكويينى مكتفياً بالإشارة إلى ذلك السبب على نحوٍ بالغ العمومية، إذ يؤكد أن المجتمع السياسى هو الموضع الذى يشهد التواصل بين المرء وغيره^(١). يبدو أن الواجب فهمه هو أن المجتمع السياسى، هو الموضع الإنسانى كما يجب أن يكون؛ لأنه هو الذى يُلَاقِي فيه الإنسان أَعْمَقَ ما يمكن من الغيرية. فى المجتمع السياسى [وحده] يتجَلَّى للمرء الإنسان الآخر، حقاً وواقعياً. وفى المجتمع السياسى يصير الإنسان الآخر هو "الغير". و"الغير" الذى ألقاه فى المجتمع السياسى، هو حقاً "الآخر" كما يجب أن يكون. وهذا بحكم ذلك ذاته الذى يَمَيِّزه عن الشئ، أى خَرَبَتِهِ. إذن فإن المجتمع السياسى يتيح لكل إنسان أن ينتقل من الفردية المجردة إلى المواطنة؛ إذ فى المجتمع السياسى يرتضى كل إنسانٍ غيرية الإنسان الآخر، ويجابهها واقعياً، بهذا المعنى يَقْرُ الأكويينى (مع الفوارق التى أوضحتها) حُكْمُ أرسطو [القاسى] على حياة العزلة. على الصعيد الطبيعى يستحيل الإقرار بالغيرية المؤسسة للإنسان، إلا فى "غير" إنسانى *un autrui humain*. والوجود إنسانياً، هو الوجود فى مواجهة الإنسان الآخر؛ ومعه.

(١) "مجموعة الرنود على الأمم": الكتاب الثالث. الفصلان السابع عشر بعد المائة والثامن عشر

بعد المائة 117 et 118, C. G. III, و"المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى.

المسألة الرابعة والتسعون. البند الثانى. S. T. Ia2ae, q. 94, a. 2.

ما هو سياسى يقوم بوساطة للإنسان، ويجعل من الممكن الوحدة بالذات وبالآخر؛ تلك الوحدة التى بين الذات الفردية والغير. على هذا النحو يظهر ما هو سياسى كوسيط ويتيح توحيداً - متنامياً - للأفراد، الذين يحققون سوياً تماثلهم الشخصى. لكن هذا التوحيد لا يكتمل أبداً! ومن ثم فإن ما هو سياسى، يتخذ مظهر استلزام واقعى؛ ولا يمكن تجاوزه، لكنه كذلك يتخذ مظهر مرحلة وساطة، موجهة صوب تجاوز له هو ذاته.. صوب الوحدة، المتحققة أخيراً فى مجتمع يبلغ من كماله - ومن انكفائه على ذاته - أنه لم يعد بحاجة إلى الوجود المؤسسى. إن كان للوساطة أن تكتمل، فعندئذ ستظل الغيرية ثمة؛ لكنها لن تعود موجودة كغيرية. ولیمض وجود الإنسان من الذات إلى الذات، فى هوية مكتملة التحقق؛ دون أن يعود الإنسان - فى أى وقت من الأوقات - مضطراً إلى الخروج من ذاته. غير أنه يبدو أساسياً لعلم السياسة لدى الأكويني - مثلما لعلم الإنسان لديه - أن تستبقى تلك الوساطة على الدوام. أبداً لن يكتمل المجتمع السياسى، بتحقيق مجتمع داخلى تماماً، وعلى نحو مشابه، فأبداً لن يتحقق وجود الإنسان، بدون وساطة العالم. وجود الإنسان هو دائماً على الطريق، ودائماً تكون ماهيته فيما يتجاوز وجوده. هذه هى العلامة على تناهى الإنسان. وفى فكر الأكويني نلقى - سلفاً - نفوراً مستديماً من مفهوم للتركيب أو المصالحة، وهو مفهوم سيصوغه هيجل لاحقاً. ليست الغيرية (أو النفى) بما يمكن التغلب عليه، والإنسان لن يمكنه تجاوز وساطات وجوده؛ وهى المحددة لوجوده ذاته. وإلا فسينبغى له الخروج من العالم، ومن التاريخ.

ما يترتب على هذا هو أن الوساطة السياسية، الماثلة على الدوام فى الوجود الإنسانى - واللازمة له - هى كذلك ما يؤسس الإنسان فى صلة بمطلق يجتاز كلاً من التاريخ والعالم.. صلة هى لازمة بنفس القدر؛ ذلك أن غاية هذه الوساطة، هى

تشكيل الإنسان كشخص؛ يفتح مجال لاكتساب صفة الشخص. وبما أن هذه الوساطة تظل على الدوام غير مكتملة، فإنما بجوهر الإنسان يتعلق ما هو سياسى. لكن لأن هذه الوساطة هي وساطة، فإن هذه الجوهرية لما هو سياسى، تبدو متوقفة على بلوغ كل مواطن مرتبة الشخص.

الفصل التاسع

السيادة والسلطة أولاً: ضرورة الدولة

على نحوٍ ما عرضت تفكير الأكويني في الصفحات السابقة، قد يبدو هذا التفكير مُمنعاً في التجريد! لقد تعلق الأمر بحصر مجالٍ ما يوصف بأنه سياسى. وهذا بإظهار الكيفية التى بها يترسّخ - فى هذا المجال الذى تم تحديده - امتدادٌ بين قطبين يبدوان متواجهين، وكذلك فمراراً يبدوان متناقضين فيما بينهما. هذان القطبان هما الفرد - أو الشخص - ومجتمعه الطبيعى، وبينهما يتحقق توازنٌ خصب؛ يتيح تجاوزاً للفردية وللشمولية الاجتماعية. هذا لأن التوازن يتيح بدوره تحقُّقاً - فى صورة ما يُسمّى بالمواطن - لماهية الإنسان الواقعى، المائل - للغير وللإله - كموجود.

أولاً: الفلسفة السياسية، ذلك العلم العملى

ورغم ذلك فإنه يبدو جلياً أن الفلسفة السياسية بصفةٍ أساسية - أو بأية صفةٍ أخرى - يستحيل أن تظل فى حدود علمٍ وصفى. إنما الفلسفة السياسية هى - على العكس - علمٌ "عملى"، بمعنى أن غايتها هى تحقُّق ما تدرسه. القديس توما يكتب

قائلاً إن "المجتمع السياسى هو كُلُّ، لا على العقل أن يعرفه فحسب، بل ينبغى كذلك أن يقال إنه [العقل] يصنعه [يصنع المجتمع السياسى]"^(١).

هذا البيان الرئيسى - الصادر من الأكويينى - ينبغى له أن يفهم فهماً جيّداً. لأن فى صميم فكر الأكويينى أن الفلسفة السياسية علمٌ عملى، نجد فيلسوفنا بمنأى عن مفهوم عقلانى للفلسفة السياسية. هذه الفلسفة مُحَمَّلَةٌ بمهمة صنع ذلك الكل الذى هو الحياة السياسية، لكنها فى صنعها إياه لا تَخْتَلِقُ، أى لا تُنشئ الحياة السياسية كخَلْقٍ خالص؛ مرجعه العقل. إن كان نفس مفهوم ما هو عملى يشير إلى العقل، فهو كذلك يشير - وعلى نحوٍ لا يقل أساسيةً - إلى شيءٍ غير عقلانى نوعاً ما، ندعوه "الطبيعة"؛ أو بالأحرى "المعطيات الطبيعية". لو طرح هذا الموضوع على بساط البحث بلغة اليوم، لَكُنَّا قائلين بأن الفلسفة السياسية علمٌ "جدلى" *une science dialectique*:" العقل الذى تضعه الفلسفة السياسية موضع التنفيذ، يواجه بمقاومة! على هذا العقل أن يتعامل مع "خامة" موجودة أصلاً، ومقاومة، وعليه أن يُنمَّ بهذه المادة ما يصنعه.. عليه أن يُعمل فيها، كى تصير قابلةً للتعبير عن ماهية الإنسان. العقل النقدى يُنسَقُ ويُهَيَّئُ، لكنه لا يخلق! ما يقوم به العقل النقدى، هو أنه يُشكِّلُ كُلاً. وإنما بفعل استعادة هذا العقل لجميع العناصر السالف وجودها ثمة - حين جرى تدخُّله - يكون هذا التشكيل، وعليه فلا بد للعقل أن ينصاع لضروب - ليس فى إمكانه مخوُّها - من المقاومة. هذا المثول لمعطيات يتعيَّن "تشكيلها"، هو - بالتحديد - السُمُيَّز لما يدعى علماً عملياً. هذا ما يفسره الأكويينى بوضوح بشأن السياسة، إذ يكتب قائلاً إنه "لا ينبغى للعقل - الذى لا يُنتِج الإنسان خالصاً

(١) مقدمة شروح القيس توما على الكتاب التاسع من مؤلف أرسطو "السياسة" *In IX libros*

.Politicorum, Prologue

ومجردًا، بل يجعله على هذا النحو أو ذاك - أن ينشئ خواص الإنسان، بل أن يستخدمها فقط. بيد أن ما هو سياسيّ يؤسّس الإنسان كمواطن، وإن لم يكن هو الذى جعله قادرًا على انضباط عقلاني: ليس ما هو سياسيّ إلا مستخدمًا لهذه الخاصيّة، كي يجعل من الإنسان مواطنًا".^(١)

لأن الإنسان عقلاني، ففي ما هو واقعٌ تكون نقاط ارتكاز مقرّرات الفلسفة السياسية. وعلى هذا النحو تندرج [تلك المقرّرات] فى المعطيات، وتضطلع بها. لكنّ بمثلما لا تنشئ الفلسفة السياسية عقلانية الإنسان، فهى لا تمحو ما فيه من لا عقلانية، وهى الأخرى [اللا عقلانية] من بين المعطيات. إذن فلم يكن خاطئًا ما ذهب إليه الشّراح^(٢) الذين قالوا بأنّ الأكويينى يُناهض - فى آنٍ معًا - فلسفةً سياسيةً طبيعيةً تذهب إلى أن المجتمع السياسى كيانٌ طبيعى - يكون العقل فى خدمته بداهةً - وأخرى عقلانيةً أو تعاقديةً؛ تفترض تأسيس المجتمع السياسى على نوعٍ من عقْد، يكون العقل وحده هو الذى يسنُّ موادّه.

ثانيًا: التناقض فيما هو سياسيّ: العقل والجهالة

إن كان الحال فعلاً على هذا النحو، وكان موضوع الفلسفة السياسية حقًا هذا الموضوع العملى الواجب على العقل التركيز عليه؛ فيبدو محتومًا إذن أن يوجد فى

(١) شروح القديس توما على الكتاب الثانى عشر من مؤلّف أرسطو "الميتافيزيقا": الكتاب السادس [من شروح القديس توما]. المطالعة الثالثة 1219 n. 3, lect. VI. In XII libros Metaphys. وفى سائر ذلك النص، مقارنةً للفعل الإنسانى بالفعل الإلهى.

(٢) على سبيل المثال M. B. Schwalm فى مؤلّف بعنوان *La Société et l'État*. باريس (الناشر Flammarion) سنة ١٩٣٧، ص ١٣٢.

ذلك الموضوع تَوَثَّرَ، بل بعض التناقض، ذلك الكل المتناغم الذي ينبغي على المجتمع السياسي أن يكونه، ليس مؤسساً سلفاً في المعطيات الطبيعية، ولكي يُكْتَبَ له التحقق - وتنبّد جميع التناقضات - فليس التفكير التأملّي وحده بكافٍ. إذن فمن العبث الظن بإمكان تجاوز التناقض الذي تجابهه الفلسفة السياسية، الساعية - في تحليلها للمعطيات المتاحة لها - إلى بلوغ مستوى من التناغم المثالي، فيه يتحقق تصالح تأملّي خالص! إنما على العكس فلأن الفلسفة السياسية هي فلسفة عملية؛ ينبغي عليها تعريف شروط إمكان الفعل الواقعي.. ذلك الفعل المنصبّ على التناقضات والتوترات الناشئة عن التحام العقل بالمعطيات، والساعي إلى تحقيق التناغم ثمة. إذن فليست غاية الفلسفة السياسية تأملاً راضياً لنسق عقلائي وتصوّري *la contemplation heureuse d'un ordre rationnel et conceptuel*، بل وضع فعلٍ واقعيٍّ موضع التنفيذ. بهذا المعنى الذي لم يفت أرسطو على الإطلاق، فليست غاية الفلسفة السياسية فيها هي ذاتها (وهذا بخلاف العلوم التأملية)؛ وما لم يتم تجاوز الفلسفة السياسية بفعل شيء آخر، فإنها تُخفق. وقد سلفَ لأرسطو أن أعرب في [مؤلفه] "الأخلاق إلى نيقوماخوس" عن لَوَمٍ شديد للأفلاطونيين، لانتقاصهم مما هو عمليٌّ بجعله تأملياً. عندئذ كتب أرسطو قائلاً إنه "... فبدلاً من استيفاء ما هو عادلٌ ومعتدل، يؤثر معظم الناس الاحتماء بالتعريف النظري للفضيلة. هم يتخيلون أنهم يتفلسفون ويغدّون بذّا في الطريق إلى الفضيلة".^(١) إذن

(١) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس": الكتاب الثاني. الفصل الرابع *Éthique à Nicomaque*, II, 4, 1105 b, 12-18 [وفي ترجمة Jean Voilquin لمؤلف أرسطو ذاك، تلك الترجمة المصحوبة بنشرة كاملة للأصل اليوناني لمتن العمل والتي اختار لها واضعها عنوان *Éthique de Nicomaque* وليس *Éthique à Nicomaque*، والصادرة من باريس (نشر Garnier، د. ت.) ترد فقرة *Faute de cette pratique [de la justice et de la tempérance], nul ne deviendra honnête homme. Mais la plupart des gens ne se donnent pas cette*

فبهذا المعنى يكون مقدراً للفلسفة الإخفاق، ما لم ترتض أن يتم تجاوزها؛ بفعل شيء آخر.

لقد أوضحت كيفية وصف الأكوييني للتوتر الأساسى، ذلك التوتر الذى يتسم به مجال ما هو سياسى. واقع الأمر هو أن الأكوييني - فى تعريفه لكيفية الوجود السياسى - يجد نفسه مضطراً إلى الإقرار بتناقض (على الأقل فى الظاهر) قوامه أن الهدف الذى تتخذه الفلسفة السياسية - وهو تأسيس مجتمع يتيح التحقق الفعلى لماهية الإنسان - هو هدف عقلانى للغاية. بيد أنه لا يبدو ممكناً بلوغ هذا الهدف، إلا باستخدام وسيلة لا عقلانية! ببلوغ الإنسان مستوى الوجود السياسى، فإنه يكتمل ويمضى من ذاته إلى ذاته، لذا ينبغى للإنسان - إذ يمر بالإلزام - أن يمر بنوع من "الخارجية" *une sorte d'extériorité*. هذا التعارض بين العقل والعنف... بين الإلزام والفاعلية التلقائية للماهية، يبدو أنه ما يفعله يتم تعريف الماهية ذاتها لما هو سياسى. وإذ يتبدى القانون باعتباره الشكل العقلانى للإلزام، ففيه [فى القانون] يتم تجاوز هذا التناقض، فى نفس الوقت الذى يشهد الإبقاء عليه! لكن هذا الحل يبدو مثاليًا خالصاً. كان فى رأى أفلاطون أنه حلٌ يتيح لنا ملاقة حكم "الأرواح" (*daimones* [باليونانية، مكتوبة بحروف لاتينية])، ذلك الحكم الهنىء الذى أسسه

peine et, se réfugiant dans l'argumentation, s'imaginent faire œuvre de philosophes et croient pouvoir devenir d'honnêtes gens... (ص 65) كمقابل فرنسى للنص المذكور فى

المتن أعلاه، بينما فى الترجمة التى رجع إليها المؤلف (ليف كاتان) ترد فقرة *Et pourtant au lieu de d'accomplir ce qui est juste et tempéré, la plupart des gens aiment mieux chercher refuge dans la définition théorique de la vertu ; ils s'imaginent philosopher et être ainsi sur le chemin de la vertu...* أ.ع.ب.]. هذا النص يبدو منتقداً موقف

السوفسطائيين، لكنه يكشف فى النهاية كنقطة قاسٍ لنظرية سقراط فى الفضيلة كعلم *la théorie socratique de la vertu comme science*.

الإله كرونوس *Chronos* [رب الزمان عند الإغريق] في بداية البشرية^(١). وإذا احتسب أرسطو لنفسه الأسطورة الأفلاطونية، فقد كتب قائلاً "إننا لا نحتمل أن يكون إنسانٌ هو الحاكم، بل القانون وحده. الإنسان [متى كان هو الحاكم] ليأخذ لنفسه أكثرَ من نصيبه، وليصير طاغيةً"^(٢). لكن الأمور ليست بهذه البساطة، وأرسطو - شأنه شأن أفلاطون - لم يفتَ على الإطلاق استشعار ما للحكم بالقانون وحده، من طابع طوباوي. وبمزيدٍ من التعمق بعدُ، فهم كلُّ منهما أنه ما من حُكمٍ يمكن أن يكون عقلياً بالتمام والكمال، سواء كان حكم الإنسان أو حكم القانون.

(١) [محاورة أفلاطون] "القوانين": الكتاب الرابع *Lois, IV, 713 c - 714 c*. وفقاً لمُعتَقِدٍ يرجع إما إلى بيتاكوس *Pittacos* [السياسي الإغريقي الذي عاش في جزيرة "لُزبوس" في القرنين السابع والسادس قبل المسيح] وفاق ما قال به ديوجين اللايرتي، أو إلى صولون *Solon* [السياسي والمُشرِّع الإغريقي الذي عاش في أثينا في القرنين السابع والسادس قبل المسيح] وفاق ما قال به بلوتارك، كان يُظنُّ أن الخضوع للقوانين خضوعٌ للعقل، أيُّ للألوهية، في حين أن الخضوع للإنسان خضوعٌ للرغبة، أيُّ للوحش! يستبين أن الحلم بسياسة تامة العقلانية، يكاد يكون بَقْدَم البشرية. يُنظر لأرسطو [مؤلفه] "السياسة": الكتاب الثالث *Aristote, Politique, III, 16, 1278 a 30*.

(٢) أرسطو: "الأخلاق إلى نيقوماخوس". الكتاب الخامس. الفصل السادس *Aristote, Ethique à Nicomaque, V, 6, 1105 b, 12-18* [وفي ترجمة *Jean Voilquin* لمؤلف أرسطو ذاك، تلك الترجمة السالفة الإشارة إليها في الرابع من هوامش هذا الفصل ترد فقرة *Aussi refusons nous de donner le pouvoir à un homme ; ce pouvoir, nous le donnons à la raison. Un homme, en effet exerce le pouvoir à son avantage et devient un tyran* (ص 225) كمقابل فرنسي للنص المذكور في المتن أعلاه، بينما في الترجمة التي رجع إليها المؤلف (إيف كاتان) ترد فقرة *nous ne tolérons pas que se soit un homme qui gouverne, mais seulement la loi : un homme prendrait pour lui-même plus que sa part et deviendrait un tyran*. أ.ع.ب.].

أفلاطون كان يعتقد أن المثل الأعلى هو أن يكون الحاكم إنساناً يملك العلم.. يملك "علماً حقيقياً لا مظهرًا للعلم"؛ عندئذٍ فما من شك في أن "هذا الإنسان المُخلص والمتمتع بموهبة الحذر"، سيحكم وفقاً لضوابط الدستور المثالي. يوجد تطابق بين الحكم الإنساني وذلك الحكم الإلهي، الذي هو حكم القانون. لكن لبّ المشكلة هو في العثور على هذا الإنسان المثالي.. هذا "الملك الفيلسوف" وحتى إن وُجد، فستظل الصعوبة بعدُ بالغة؛ واقع الأمر هو أن العلم المطلق لا يمكن أن يكون إلا صنيع القلائد! الحشد يزعم استغناءه عن العلم - بل يبغضه ويحقر منه - وعليه فإن الحكم المثالي لن يتيح الحكم حقاً. إذن ينبغي الاكتفاء بحلٍ منقوص، وإن كانت له على الأقل مزية الانضباط: سيأتي من هم في السلطة، بالقوانين المهيّئة للموقف وأبداً لن تكون تلك القوانين، إلا مقاربةً للدستور المثالي [لا مثالية، هي ذاتها] ^(١). أما أرسطو فهو يضيف أن الحكم بالقوانين لن يكون ممكناً، إلا في مجتمعٍ مُكوّنٍ من أفرادٍ أحرارٍ ومتساوين؛ حيث لا تتاح لأحدٍ أية ذريعة للسيطرة على الآخرين ^(٢). معنى قول أرسطو هو أن حكماً كهذا، يتطلب مواطنين كاملي العقلانية.. مواطنين يحترمون القوانين، دون أن يمارس عليهم أيُّ إلزام. سيكون أولئك أناساً مثاليين، نجحوا أخيراً في التخلص من جميع الأهواء التي من جرّائها يمتّهن - بلا انقطاع - ذلك لا يملك أية وسيلةٍ للدفاع، أي القانون.

(١) [محاورة أفلاطون] "السياسي"، و"القوانين": الكتاب التاسع 293-294 *Platon, "Le Politique"*

"Lois" IX, 874؛. هذا النصّ اللاحق [الذي في محاوراة "القوانين"]، هو أكثر بعدُ من سابقه تحبيذاً لحلٍ بالغ التواضع والواقعية.

(٢) [مؤلف أرسطو] "السياسة": الكتاب الثالث. الفصلان الخامس عشر والسادس عشر، *Politique*

III, 15-16. في هذين الفصلين يتساءل أرسطو هل من الأفضل الحكم بواسطة أفضل البشر

أم أفضل القوانين؟

ثالثاً: الدولة - القانون والإلزام

محصلة جميع ما سبق من ملاحظات، أن ما جرى وصّقه من توتر أو تناقض فيما هو سياسى، لن يمكن تجاوزه حقاً بفعل تنفيذ القانون، تهينة العقل *dictamen rationis* [باللاتينية]^(١) التى يُعرّف الأكوينى بها القانون، تظل دائماً مختلطة بشيء من الجهالة. بهذا المعنى فإن القانون دائماً إنسانى القانون خليط من العقل والهوى! ولأن القانون هو هذا الخليط، فلا بد أن يتجسّد فى سلطة الدولة. وفى آنٍ معاً تُستقر هذه السلطة - وما لها من ضرورة - عمّا فى المجتمع بأكمله من امتداد صوب العقل، وعن إخفاق هذا التركيب؛ المفترض أن يصل بالمعطيات الطبيعية والاجتماعية إلى العقلانية. فى الدولة إجمال ذلك الالتباس الذى فيما هو سياسى، وكشفه، ذلك الذى هو سياسى، ليس إلا خليطاً مزعزعا من العقل والجهالة؛ ولن يمكنه بلوغ عقلانية كاملة لماهية ثابتة ومطابقة لذاتها، وبالتالي فلا يمكن أن تكون الفلسفة السياسية معرفة تأملية، بل علم عملى.

إذن، فالسؤال الذى يطرحه الأكوينى على نفسه وينبغى له حلّه، هو معرفة كيفية إمكان تثبيت ذلك الخليط؛ الذى هو الدولة: كيف العمل على أن يسيطر العقل على الهوى، وتكون الدولة هى تلك المؤسسة المفضية صوب تحقّق ما يُبشّر به الوجود السياسى: التحقق الواقعى والكامل لماهية الإنسان. باختصار، كيف يمكن وضع الدولة موضع التفكير؟

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة التسعون. البند الرابع. الرد على الاعتراض الخامس 4. S. T. 1a2ae. q. 96, a. 4: فى هذا النص يُعرّف الأكوينى القانون بأنه "تدبير عقلى يستهدف الصالح العام، صادرٌ ممّن هو مُحمّلٌ مسؤولة عن المجتمع" *une ordonnance de raison en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté*

هذه الفكرة عن الدولة كتتفيذ للتركيب الذى أنبأ به ما هو سياسى، يستحيل أن تكتفى بوصف ضابطٍ مثالى يتعسر - عند تطبيقه على الأحداث - تحقيقه واقعياً. وعليه فإن هذه الفكرة عن الدولة يجب أن تكون فعالة أساساً، مظهر الدولة فى صورة إجراء؛ يتيح التوصل التدريجى إلى عالم إنسانى، إذن فليس ما يستهدفه الأكوينى تحديد الأفضل من بين الأنظمة السياسية، بل وصف فاعلية واقعية؛ توضع موضع التنفيذ فى الأنظمة القادرة على تجسيدها. ما من شك فى إمكان العثور لدى توما الأكوينى (على نحو ما سأذكر لاحقاً) على تعريف لنظام [سياسى] مثالى، لكن ما يلوح أنه الأشد إثارة للاهتمام فى فكر الأكوينى، هو ما سنجده فيما يتجاوز هذا التعريف - التقليدى لدى سائر مفكرى عصره كافة - من جهد يبذله لملاقاة الفعل (أو نوع الفعل) المتمتع بأكبر الفرص لكى يكون عقلانياً - والذى يتم الإعراب عنه فى ذلك النظام السياسى - ولوصف ذلك [الفعل، أو نوع الفعل].

إن أساس تشكيل المجتمع السياسى، هو سبب يمكن - فى آنٍ معاً - اعتباره من بين الشكلى من الأسباب، مثلما الغائى منها^(١)! المصلحة المشتركة هى هذا السبب [الشكلى]. وهى كهدف [أو كسبب غائى] تُمتل - بصفتها ما هو مرغوب فيه من واقع ملموس - المبدأ الحاكم الذى بفعله يقوم مجتمع، بدءاً مما لا يتعدى جمعاً من البشر المتقاربين بعضهم البعض.

إن كان الإنسان سياسياً مباشرة - أى عقلانياً مباشرة - فلما كان مُجدياً المضى فى التفكير إلى ما هو أبعد، بالاحتكام إلى مبدأ ضرورة الدولة. من جهة أخرى ينبغى له رصداً ما كان فى العصرين القديم والوسيط - بما يشمل توما الأكوينى نفسه - من الافتقار إلى تطوير وتفصيل لمفهوم الدولة ذاك. لقد ورد ذكر

(١) يرجع إلى ما أضفناه من هامش (برقم ٢٣) إلى الفصل السابع من هذا الكتاب. أ.ع.ب.

"المدينة" [بمعنى "الوطن"^(١)] *Polis* [باللاتينية]، و"الأهالي" *Civitas* [باللاتينية]، والكيان السياسي؛ مُعْتَدًا به في كُلِّيته، لكن مفهوم الدولة ذاته لم يكن له [في هذين العصرين] ظهور، وأصله لا يرجع إلى ما قبل العصر الحديث. ما من شك كبير في أن السبب هو أن الدولة بالمعنى الحديث، لم توجد قبل أن تدعو الحاجة إلى مصطلح يدلُّ على ذلك الواقع المُستجَد. منذ أرسطو ومؤلفه "السياسة"، كانت تعديلات - شديدة الأهمية - قد ظهرت في الحياة السياسية. لكن من حيث إن الدولة سلطةً مؤسَّسيةً وسريَّةً على نحوٍ ما (باعتبارها خاصيَّةً منفصلةً عن أيٍّ من الشخصيات المادية جميعًا)، فإن العصر القديم لم يعرفها واقعياً [ولا كذلك العصر الوسيط]. في ذلك العهد كان التفكير في السلطة السياسية، باعتبارها متلازمةً بالمواطنين.. باعتبارها نوعاً من خليط بين سلطة فردية متطابقة بشخصٍ من الأشخاص، وسلطة سريَّة كائنة على المشاع؛ في كتلة المواطنين، أما في الدولة الحديثة، فالسلطة منفصلة عن مجموع المواطنين، بتعبير أدق تُجْعَل السلطة موضوعيَّةً، وتُحال إلى شخصيَّة معنوية ليست هي إلا المجتمع نفسه، شكل الدولة الحديثة يُمَثِّل نضجاً للوعي السياسي، على الأقل من الناحية القانونية.

وعلى الرغم من ذلك فإنه ينبغي لنا عدم المبالغة في أهمية هذه الملاحظات الضرورية! واقع الأمر هو أن قدامى المؤلفين لم يعرفوا - وما أمكن أن يعرفوا - الشكل الحديث للدول. ورغم ذلك كان وعيُ أولئك المفكرين بالسلطة السياسيَّة - التي ليست الدولة إلا شكلاً مُعيَّناً لها - نابضاً بالحياة. ولديهم نجد تلك الفكرة التي مؤدَّاها أنه لتكوين المجتمع السياسي لا تكفي السببية الغائية، ولا كذلك السببية

(١) يُرجع إلى ما أضفناه من هامش (برقم ١) إلى الفصل السادس من هذا الكتاب. أ.ع.ب.

الشكلية. وإنما يجب بعد استدعاء سببية فاعلة، ندعم السببية الغائية وتجعلها فعّالة. السببية الفاعلة هي التي تبلغ بالحياة السياسية "خارجية".

رابعاً: المصلحة المشتركة وضرورة الدولة

هذا العنصر [عنصر السببية الفاعلة] مُتَطَلَّبٌ، بحكم أن المجتمع ليست له سوى وحدة نسبية. إن تركزت العناصر المكوّنة للمجتمع كما هي، لكانت عاجزة عن تحقيق كُلِّيةٍ متجانسة. ليس الإنسان الفردي مواطناً، إلا بفضل تجاوزِ فعّال لخصوصيته، وإن ظل [تجاوزه ذاك] على الدوام منقوصاً. هذا ما يُجْمِلُه الأكويني على النحو التالي، بقوله إنه "يستحيل أن توجد الحياة الاجتماعية للكثرة، دون قائد ينشد المصلحة المشتركة! ذلك أن أهدافاً متعددة، هي بالضرورة ما يسعى إليه الكثيرون. لكن [الشخص] الواحد لن يَنشُدَ إلا واحداً [من الأهداف]؛ وهذا ما دعا أرسطو إلى قوله إنه 'في كل حالة شهدت تهيئة عناصر عدّة لغاية واحدة، فثمة - بلا استثناء - وُجد من يتولى الزعامة ويقود'" (١)

إذن فإن ما ندعوه اليوم الدولة، يكون له - في المجال السياسي - امتدادٌ ما. قد تكون المواطنة طبيعية لكل إنسان، لكن يستحيل فهمها باعتبارها مجرد بعض المعطيات الطبيعية الموجودة بداهة. هي واقعٌ يجب تأسيسه في تجاوزٍ للمباشر الفردي، وعليه فمثلاً يقال إن الإنسان ينشد المجتمع السياسي بالطبيعة، فكَذلك يمكن بنفس المعنى أن يقال إنه ينشد الدولة. الأكويني يكتب قائلاً إنه "إن كان طبيعياً

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة السادسة والتسعون. البند الرابع، S. T. Ia, q. 96.

a. 4. ونص أرسطو، هو في [مؤلفه] "السياسة". الكتاب الثاني. الفصل التاسع، Politique, II,

9, 1245a, 28.

للإنسان أن يعيش في مجتمع مع كثير من الآخرين، فمن الضروري أن يكون بين البشر أحد يحكم الكثرة، بما أن واقع الأمر هو أن البشر كثيرون، وأن كلاً منهم يُدبّر لما هو نافع له [هو وحده]. وإن لم يوجد أحدٌ للعناية بما يتصل بمصلحة المجموع، لتبعثت الكثرة في اتجاهات عديدة؛ تماماً مثلما يتلف بدن الإنسان - أو ذلك الذي لأى كائنٍ حي - إن لم يوجد فيه نوعٌ من قدرةٍ مُوجَّهةٍ شائعةٍ في البدن بأكمله، وهي قدرة تسعى إلى المصلحة المشتركة لجميع الأعضاء".^(١)

يمكن الإعراب عن فكر الأكويني بالقول إن الرغبة في المجتمع السياسي، هي نفسها الرغبة في هذا التجسد المرئى المدعو بالدولة، فإنما بدون الدولة لا يوجد مجتمعٌ سياسى. إن قلنا إن الإنسان كائنٌ سياسى بطبيعته، فإنَّ تَوْخَى المزيد من الواقعية يفرض علينا كذلك أن نقول عنه إنه بطبيعته كائنٌ محكومٌ وحاكم *un être naturellement gouverné et gouvernant*.

وعلى الرغم من ذلك فإنه لا يزال من المهم الإيضاح الدقيق لهذه "الرغبة" في الدولة! لأن تلك التى هى بالفعل موضع الرغبة... تلك الغاية التى يتطلع إليها الإنسان، ليست الدولة - فى ذاتها - مباشرةً، بل المصلحة المشتركة. تظل الأولوية للغائى والشكلى من الأسباب: الغاية هى سبب الأسباب *finis est causa causarum* [باللاتينية]. إذن فالرغبة فى الدولة - وهى [الرغبة] الناشئة عن إرادة المصلحة المشتركة تلك - ليست الرغبة فى أية دولة، بل فى دولة تحقق المصلحة المشتركة. ما من سيادة مشروعة ولا من سلطة مشروعة، خارج هذا الاحتكام إلى المصلحة المشتركة: ليس الإنسان براغبٍ فى سلطة الدولة، إلا من حيث إن هذه السلطة عقلانية؛ بالمعنى الأساسى للكلمة.

(١) "فى الحكم"...: الكتاب الأول. الفصل الأول. 1.1. *De Reg. princip.*

خامساً: سيادة الدولة.. الدولة هي الأمة

هذه الأوليّة للمصلحة المشتركة، تعنى هي ذاتها فكرةً أساسيةً مؤداها أن السيادة بأكملها تتخذ لها مُركّزاً في الهيئة السياسية - من حيث هي. ذلك الذى يدعى العاهل، ليس عاهلاً إلا من حيث إن فيه تجسيدَ الهيئة السياسية، والمصلحة المشتركة التى لهذه الهيئة السياسية. العاهل يتطابق - على نحوٍ ما - بالهيئة السياسية، وبما لها من مصلحة. يبدو لى أن ثمة إحدى النظريات الرئيسية لفكر توما الأكويني السياسى. هذه النظرية - التى سوف أفرد لها لاحقاً تقصيًّا مستفيضاً - تعنى أن بين الدولة (أو العاهل) والهيئة السياسية (التي ندعوها اليوم "الأمة") - فى آن معاً - تطابقاً وتعارضاً. وهذا "التطابق/التعارض"، هو أفضل ما يتّيح فهم ماهية الدولة ووظيفتها.

فيما يخص التطابق بين الدولة والأمة، تتسم نصوص الأكويني بوضوح شديد، إذ يكتب فى بعضها قائلاً إن "أول ما يرمى إليه القانون - وكمبدأ - هو الأمر بالمصلحة المشتركة. توجيه أى شىء للمصلحة المشتركة، هو واجب على الشعب بأجمعه، أو على فردٍ يُمثّل الشعب، لهذا فإن سلطة التشريع يتمتع بها الجمع، أو شخصٌ رسمى؛ عليه المسؤولية عن الجمع بأكمله".^(١)

وفى موضع آخر يكتب الأكويني قائلاً إنه "إذا ما تعلق الأمر بجمعٍ حرّ قادر على سنّ تشريعٍ بنفسه، فللاّ إلزام بمراعاة توجيه - جعله العرف بيناً - يجب الاعتماد على التراضى الجماعى للشعب، بأكثر ممّا على سلطة زعيم لا يملك سلطة سنّ القوانين؛ [فإن ملكها فليس] إلا بصفته مُمثلاً للجمع".^(٢)

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة التسعون. البند الثالث S. T. Ia, q. 90, a. 3.

(٢) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرة] عينه. المسألة السابعة والتسعون. البند

الثالث. الرد على الاعتراض الثالث Ibid., q. 97, a. 3. ad 3um.

فى هذين النصين بمثلما فى العديد مما يشابههما بين غيرهما [من النصوص]، يكون فى المجتمع - أساساً - الموضع الذى تتخذهُ سلطة سنّ القوانين لارتكازها. وهذا لسبب جوهري هو أن هذه السلطة، تُعرّف بأنها مصلحة المجتمع نفسه. لا يغيّر من الأمر فى شيء، أن ينبى مجموع المواطنين فرداً هو الحاكم، وألا يكون هذا المجموع ذاته هو الممارس لهذه السلطة؛ بما أن الحاكم هو - بحكم التعريف - مجموع المواطنين. فى هذا المقام سنرصد أن الأكوينى حين يتحدث عن الحاكم، يفترض نفس الفكرة التى فى ذهنه سلطة مؤسسية لا سلطة شخصية: الحاكم لا دور له، إلا بصفته شخصاً عاماً *persona publica* [باللاتينية]... شخصاً يتم فيه فعلياً تجسّد سلطة - فى ذاتها - تتجاوزها.

من الملائم فى هذا المقام، التوقف أمام تعبير استخدمه الأكوينى فى نصوصه تلك: عندما يذكر الأكوينى "تمثيل المجموع" *gerere personam multitudinis* [باللاتينية]، فيجب ألا يُفسّر هذا التعبير بالمعنى الحديث الذى للتفويض، بل بمعنى تشخيص *au sens d'une personification*. أعضاء المجتمع لا يتنازلون عن سلطة يملكونها أصلاً، كي يعهدوا بها إلى حاكم؛ يصير عندئذٍ حاكمهم بمعزل عن المجتمع، وكأنه نوع من شخصية قانونية مستقلة. إن لما استخدمه الأكوينى من مصطلحات، دلالة دقيقة وفى صميم التخصص. [فى عرف الأكوينى أنه] فى المقام الأول، فإن من يُمثّل غيره *gerit personam alicuius* [باللاتينية]، يمثّل من يكون هو له "نائب المدير" *le "vice-gérant"*، أو يكون له دلالة؛ بل بالأحرى تشخيص. لفهم أفضل لمعنى هذا التعبير، يجوز فى هذا المقام انصراف التفكير إلى كيفية استخدامه - فى علم اللاهوت - بشأن "سر القربان المقدس" [الـ"أوفخاريسثيا"] *d'eucharistie*، فالكاهن القائم بمراسم طقوس القربان، يؤدّى عمله باسم (أو فى شخص) الكنيسة بأكملها *in persona totius ecclesiae* [باللاتينية]: هو "يمثّل

شخص الشعب الكاثوليكي بأجمعه" *gerit personam totius populi catholici* [باللاتينية]، وفي هذه الحالة لا يتعلق الأمر بأي نوع من التفويض القانوني، بما أنه حتى إن تم سحب التفويض القانوني، ففي الحين ذاته يظل القربان موضع الإقرار^(١). في المقام الثاني، فإن هذه "الإنابة في الإدارة"، وظيفة لدى الأشخاص الجارى تمثيلهم. على هذا النحو يكون الحاكم - أو الدولة - هو المجتمع السياسى بأكمله، بما أن هذا المجتمع - إذ يستهدف تحقيق المصلحة المشتركة - يملك في ذاته سلطة تقرير القوانين المؤدية إلى هذه المصلحة المشتركة. الدولة هي الأمة، لا بمعنى أن الأمة تستوعبها الدولة، بل على العكس بمعنى أن الدولة لا وجود لها إلا من حيث تطابقها بالأمة؛ في سبيل المصلحة المشتركة، بالتأكيد أنه ينبغي فهم معنى الأمة - على نحو ما يُشار إليها في هذا المقام - باعتبارها ذلك الجمع من المواطنين ذوى الامتداد الفعّال صوب الوحدة - أي صوب الغاية التي تجعل الجمع متحدًا - لا جمعًا مشوّشًا من البشر.

إنّ هذه الملاحظات، يبدو لي أن في الإمكان التأكيد على أن تطابق الدولة بالأمة - أيّ توحّد الهيئة السياسية - هو موضع تفكير الأكويني على مستوى أنطولوجي [نسبةً إلى "الأنطولوجيا" أيّ "علم الوجود"]، على نحوٍ يعبّده هو محتوماً. ويبدو لي أن في تفسير فكر الأكويني بمعنى قانوني - على سبيل المثال بالتأكيد على أن منشأ سيادة الدولة هو ما يقوم به الشعب من تفويض سلطته - خيانة لفكر الأكويني. لدى الأكويني أن سيادة الحاكم هي - بالمعنى الدقيق للكلمة - سابقة على

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الثالث. المسألة الثمانون. البند الثاني عشر. الرد على الاعتراض الثالث، والمسألة الثانية والثمانون. البند السابع. الرد على الاعتراض الثالث، والمسألة الثالثة والثمانون. البند الخامس. الرد على الاعتراض الثاني عشر. *S. T. 3a, q. 80.*

-a. 12, ad 3um ; q. 82, a. 7, ad 3um ; q. 83, a. 5, ad 12um

كل إجراء قانوني، ولا تستلزم أى نقل للسلطة.. لا تستلزم أى "فعل اجتماعي" بالمعنى الحديث للكلمة. هذا لأن الدولة تمثل الأمة، بالمعنى الذى ذكرته أعلاه. إن كانت الدولة هى الأمة، فإن مفهوم التفويض يفقد كل معنى: ليس فى الإمكان تفويض الذات لذاتها سيادةً أو سلطةً، هى تملكها [أصلاً].

المنظومة التى نشهد فى هذا المقام عملها، هى تلك التى للتراث، ما أن يوجد مجتمع كمجتمع - أى من حيث تهيئته للمصلحة المشتركة - إلا ويملك ما يلزمه من سيادة لتقرير القوانين التى ستحقق مصلحته المشتركة واقعياً، بمنظماً سلطة جعل تلك القوانين موضع التطبيق. فى نفس الوقت يوجد كذلك ما يُسمى بالدولة، وهى جهاز "تمثيلي" للمجتمع من حيث هو: لا يوجد مجتمع بدون مصلحة مشتركة، ولا توجد مصلحة مشتركة بدون تمثيل - ظاهر للعيان - لسلطة المصلحة المشتركة، أو بتعبير آخر، بدون ممثل للسيادة والسلطة. وحتى إن كان الانتقال من المجتمع إلى الدولة تحركاً صوب التجسيد، فحقيقة الأمر هى أنه مضى من الممثل إلى الممثل، وأنه ما من استلزام لآلية وساطة قانونية، بل ما من إمكان لها. ليست وساطة كذلك ضرورية، إلا حيث لا يعود للتطبيق الأنطولوجى وجود.

إن وجب فى هذا المقام إنكار مفهوم التمثيل القانوني، فلأنه يعرب عن دلالة فردية؛ أجنبية تماماً عن فكر الأكويني. واقع الأمر هو أن مفهوم التمثيل هذا، يعنى أن الأفراد إذ وجدوا أولاً لذواتهم، فقد تنازلوا - فى مرحلة تالية - عن حقوقهم وسلطاتهم؛ كي يفوضوا بها حاكماً. عندئذ يكون مصدر القانون من الأفراد، ولم يعد المجتمع السياسى يظهر، إلا كصنيع لإرادات فردية. لكن ما فى عرف الأكويني، هو أن سلطة الدولة يستحيل أن يكون مصدرها من الأفراد، بل من الكل الجارى تهيئته؛ الذى هو المجتمع، ومنه وحده. القانون هو - منذ المُمسَهَل - قانون عام، وتعريفه يكون بالرجوع إلى مصلحة المجتمع، لا بغير هذا. إذن فإن

الفرد - من حيث هو - لا يكون موضوعاً للقوانين، بل لا يكون بهذه الكيفية إلا المواطن. وهذا لمجرد أن الفرد - من حيث هو - ليس له وجود! إن هو إلا صنيع العقل مُجرّداً. إنما المواطن وحده، هو الذى يمكن أن يكون الإنسان الموجود؛ حقيقةً وواقعياً.

مراراً يستخدم الأكويني صيغةً بالغة التّكثيف، للدلالة على العناصر المؤسّسة للمجتمع السياسى؛ هى "الجمع الجارى تدبيره بأمر الحاكم" *multitudo ordinata sub principis gubernatione* [باللاتينية]^(١). بإمعان الفكر فى هذا التعريف، فإن المجتمع والحاكم يمثّلان - بالتّمام والكمال - القطّبين لمجال ما هو سياسى. على أن ما يتم تبيّنه من ثنائية، يعرب فى الحقيقة عن وحدة أساسية، ما فى أمر الحاكم *gubernatio principis* [باللاتينية] من شىء لم يسلف وجوده - وفى ذات الوقت - فى الجمع الجارى تدبيره *multitudo ordinata* [باللاتينية]. ما الواحد ولا الآخر، إلا كيفية لظهور نفس الأمر، الذى هو المصلحة المشتركة الحاكمة لكل شىء؛ باعتبارها غاية. قد يمكن القول بأنه فى عرف الأكويني، يكون مقام السلطة فيما يتجاوز جمع الأفراد.. يكون مقام السلطة فى الشخص الاجتماعى؛ ذلك المنعبر عن المصلحة المشتركة.

سادساً: الأكويني وأصحاب نظريات "العقد الاجتماعى"

فى ذلك المفهوم للدولة [الذى للأكويني] تعارضٌ جزئىٌ بالمفهوم الحديث للسيادة، الموروث عن أصحاب نظرية العقد [الاجتماعى]. لدى أولئك المفكرين،

(١) "المجموعة اللاهوتية": الجزء الأول. المسألة الثامنة بعد المائة. الأول والرابع والسادس من

البنود S. T. Ia, q. 108, a. 1, 4, 6.

تستند نظرية السيادة - فى المحصلة النهائية - إلى الفكرة القائلة بأن الإنسان ليس فى جوهره كائنًا سياسيًا: قبل الحالة الاجتماعية - وبنوع من الأسبقية المنطقية أو الميتافيزيقية لا الزمنية - ثمة وجودٌ لتلك الحالة للطبيعة التى يتعلّق بها القانون الطبيعى؛ إذ يتم تعريف كليهما - القانون والحالة [ذات الأولوية على الحالة الاجتماعية] - بمعانٍ فردية. إنما يعرب القانون الطبيعى عن حقٍّ للفرد غير قابلٍ للتنازل عنه؛ هو حقه فى إثبات ذاته من حيث هو، وفى أن تتم معرفته والاعتراف به. على سبيل المثال، ففى هذا السياق نجد ما يؤكد هوبز عن نفسه قائلاً: "على هذا النحو فإننى أضع فى المقام الأول رغبةً مستديمة - وبلا مهادنة - فى نيل سلطةٍ بعد سلطة، وهى رغبة لا تتقطع إلا بالموت؛ معتبراً تلك الرغبة نزعةً عامةً للإنسانية جميعاً".^(١)

بيد أن تلك الحالة للطبيعة، هى فى ذاتها تناقضٌ خالص! وهذا بما أن كل امرئٍ ينشد إثبات ذاته، وبالتالي ينكر الناس جميعاً بعضهم بعضاً. وإذن فإن القانون الطبيعى [المُعرب عن حق الفرد] يستحيل الوفاء به، إلا بشرط احتماله ما يجرى عليه من تحديد. وهذا الاستلزام للتحديد هو الذى سيؤدى إلى القانون والنظام السياسيين. وهذان يستندان فى الأساس إلى ما يقوم به كل فردٍ - له حق الحياة وحق الاستقرار على الوسائل الكفيلة بالوفاء بذلك الحق - من ارتضاء تحديد حقه هو، فى سبيل جعله فى تآلفٍ مع حق الغير، وليس هذا فحسب، بل كذلك [ما يقوم به هذا الفرد من] تفويضه حاكمًا فى تحديد حقوق الجميع، وهو ما يُجمله هوبز

(١) [مؤلف توماس هوبز] "اللوياتان"، فى ترجمة فرنسية لفرانسوا تريكو. باريس (الناشر Sirey

سنة ١٩٧١): الكتاب الأول. الفصل الحادى عشر (ص ٩٦). *Leviathan, I, 11, trad. F.*

.Tricaud, Paris, éd. Sirey, p. 96

على النحو التالي: "كأنما يقول كل امرئ: 'أفوض هذا الإنسان أو هذه الجمعية، وأتخلى له [أو لها] عن الحق في السيادة على أنا نفسي؛ شريطة أن تتخلى أنت [يا من هو غيري] له [أو لها] عن حقك وأن تفوضه [أو تفوضها] على نفس النحو [الذي فعلت به أنا ذلك] في كل ما يُقام به. ما أن يتم هذا، إلا ويدعى الجمع الذي جرى توحيدته على هذا النحو "جمهورية" *Civitas* [باللاتينية]. هكذا يكون نشوء هذا 'اللوياتان' [الحيوان الأسطوري المشابه للثتين، والذي يرمز به هوبز إلى الدولة] العظيم، أو بالأحرى - لكي يكون في ذكرنا إياه المزيد من التوفير - الإله الفاني الذي ندين له بسلامنا وبأماننا، في ظل الإله الخالد".^(١)

إذن فللعاهل الحكم المطلق، بمعنى أنه يُقرّر حقوق كل مواطن، بل وبمعنى أنه - في ذات هذا التقرير - ليس ملزماً بالرجوع إلى معيارٍ مفارقٍ [حيث تعنى المفارقة سموًا كسمو الإله على مخلوقاته]، على نحو ما يكون - على سبيل المثال - نظامٌ عقلائي، بل [بالرجوع] إلى الملايسات وحدها، أو بعدُ إلى ما يرضيه هو! عندئذٍ يظهر الحاكم باعتباره ذلك الذي يؤسس القيم، ويسبغ على القانون قوّته الملزمة. وكما يقول هوبز كذلك، ففي حالة الطبيعة "تكون لتلك الحرب بين الكل بعضهم البعض، عاقبةً أخرى: إذ لا يكون ثمة موضعٌ لمفهوم العدل، ولا لذلك الذي للظلم! حيثما لا توجد سلطةٌ مشتركة، لا يوجد قانون، وحيثما لا يوجد قانون، لا يوجد ظلم [بمعنى أن ما يقع من ظلم، لا يُعرّف كظلم. وبالتالي يتعسر تحقيق الإنصاف]".^(٢)

(١) المصدر السابق [المذكور في الهامش السابق مباشرة] عينه. الكتاب الثاني. الفصل السابع

عشر، ص ١٧٧-١٧٨ من المؤلف المذكور *Ibid., II, 17, op. cit. p. 177-178*

(٢) المصدر السابق [المذكور في الهامشين السابقين مباشرة] عينه. الكتاب الأول الفصل الثالث

عشر، ص ١٢٦ *Ibid., I, 13*

وفى مؤلفٍ آخر، يؤكد هوبز أنه "قبل أن توجد حكومات، لم يوجد عادل ولا ظالم! وهذا لأن طبيعة تلك الأمور تتعلق بقيادةٍ هى سابقة عليها، وأن كل فعل هو - من ذاته - بلا أى أهمية، ما فى الفعل من عدلٍ أو ظلم، مصدره قانون ذلك الذى يحكم".^(١)

فى ذلك المقام مثل موقف هوبز نقلةً على صعيد الفلسفة السياسية، متى قورن بما اعتنقه أصحاب النزعة الاسمية من بين علماء اللاهوت من نظرية فى "الإرادية [تدخل الإرادة فى كل حكمٍ بالتقرير أو بالمنع] الإلهية" *théorie du volontarisme divin*. عندئذ يتخذ المواطن مظهر الخاضع تمامًا لإرادة الحاكم، ومن بين عواقب تلك النظرية فى الحكم، تبرير ما يمكن أن يدعى شمولية الدولة.

وعلى الرغم من ذلك فإن من الواجب إبراز ما فى هذا البيان المذكور تواءمًا من فوارق طفيفة. ذلك أن تلك النظرية - فى الحكم - إن صحَّ أنها قد تُبرَّر الشمولية، فهى كذلك ما يتيح رفض الشمولية. واقع الأمر هو أن هذا المفهوم للحكم، خاضع لمفهوم للإنسان هو [مفهوم] فردى وتحررى. للدولة السيادة! بيد أن هذا ليس إلا لمباركة السلام والوفاق، اللذين لا يُقدَّر على ضمانهما سوى المواطنين؛ من حيث هم. سلطة الدولة مطلقة! لكن من منظور الوعى الفردى، يتبدى المجال الذى تمارس فيه هذه السلطة باعتباره خارجيًا خالصًا، فى نصٍّ رائع، أبرز سلبينوزا تلك النسبية التى فى مجال السلطة السياسية، قائلاً: إن "الهدف النهائى لتأسيس نظامٍ سياسى، ليس السيطرة على البشر ولا قمعهم ولا إخضاعهم لشوكة [بشرى] آخر.

(١) [مؤلف هوبز فى] "المواطن". تحرير W. Molesworth (فى إصدارات *English Works*). مدينة "آلن" [الألمانية] سنة ١٩٦٢. الجزء الثانى. الكتاب الثانى عشر. الفصل الأول

.De Cive, XII, 1. Ed W. Molesworth, English Works, Aalen, 1962, Tome II

ما استهدف بأيّ نظامٍ من هذا القبيل، هو تحرير الفرد من الخوف، بحيث يحيا كل امرئ - بقدر الإمكان - فى أمان، بعبارة أخرى أن يكون احتفاظ كل امرئ بحقه الطبيعى فى الحياة - وفى إنجاز ما يفعل (دون الإضرار بنفسه أو بالآخرين) - على أرفع الدرجات. كلا فإنما - كما أكرّر - لن تكون الغاية المستهدفة تحويل البشر - المتمتعين بالعقل - إلى حيوانات أو آلات، بل بالأحرى إن ما كان مراداً منحهم إياه، هو كامل الحرية فى الوفاء - فى أمان تام - بوظائف البدن والعقل. عندئذ س يكونون على مقدرة من التفكير بمزيد من الحرية، ولن يعودوا يجابهون بعضهم بعضاً بأسلحة البغضاء والسخط والخداع، وسيعاملون بعضهم بعضاً بلا ظلم، بالاختصار إن هدف التنظيم السياسى هو الحرية".^(١)

للتلخيص قد يستخلص أن على الوجود الإنسانى أن يرتضى استمراراً بداخله لجانبٍ من الخارجية الخالصة التى لا تحتمل أى معنى حقيقى. وعلى عائق التنظيم السياسى تقع مهمة تدبير هذا الذى فى الإنسان من مجالٍ للا إنسانية، والسيطرة على هذا المجال. وبقيام التنظيم السياسى بهذا، فإنه يتيح للإنسان أن يزاول - بلا خشية - حياته الحقيقية، وهى التى فى موضع آخر؛ فى الحياة الشخصية. على هذا النحو تتخذ الدولة موقعها بأكمله إلى جانب الأشياء [لا المعانى]، ولا يكون مجال المعنى إلا من اختصاص رجل الحكمة وحده.

(١) [مؤلف سبينوزا] "الرسالة اللاهوتية والسياسية فى السلطات" (رقم ٢٠. فى "مجموعة المؤلفات الكاملة [مترجمة إلى الفرنسية]"). باريس (الناشر Gallinard) سنة ١٩٥٤ (ص ٨٩٩) *Traité des autorités théologique et politique, 20, in Œuvres Complètes. Gallinard* [Bibliothèque de la Pléade], Paris, 1954, p 899

من هذه النظرية فى الحكم يخرج بيانان أساسيان: الأول هو أن الوجود السياسى ليس طبيعياً للإنسان، على الرغم من ذلك فإن له ضرورة قصوى. والثانى هو أنه ليس فى إمكان الإنسان أن يمارس حياته - حياته الخاصة والفردية، التى هى وحدها الحياة الطبيعية - إلا بمعونة إلزام خارجى. يمكن للمرء تخيل ما سيكونه مفهوم الصلة بالغير، إذ يوضع - فى هذا المقام - موضع التنفيذ، وبالأخص يمكن للمرء أن يفهم أن ما هو سياسى، يكون مرجعه بأكمله إلى الدولة لا إلى أى غيرها.. أقول يكون مرجعه إلى الدولة، التى إذ تقع فى مواجهة الفرد - من حيث يكون [وحده] موضع الخبرة - تمثل الوساطة التى تتيح له الاستقرار، والسلام والأمن اللذين يحتاج إليهما لتحقيق غايته من ثراء وسعادة فردية وإثبات للذات... إلخ.

هذه الملاحظات تتيح فهماً أفضل لأصالة نظريات توما الأكويني وقوتها. بالمثل يعتقد هو أن الدولة ضرورية، وإن كانت ذات ضرورة طبيعية وداخلية. لا يمكن للفرد أن تكون ذاته مراداً له، دون أن يريد ذاته ككائن سياسى. وهذه الإرادة التى موضعها ما هو سياسى، تتضمن فى ذاتها إرادة موضعها الدولة، فى هذا التسلسل يوجد تجانس تام، ورفض متعمد لأى خارجية تترك نهياً للغو.

بالتالى فإن الدولة ليست إلا الهيئة الواقعية.. ليست إلا التجسد التاريخى لتجاوز ضرورى، يجرى بداخل الإنسان ذاته. للدولة - وهى هذا التمثيل الظاهر للعيان - ضرورة: ينبغى أن توجد سلطة الوساطة، خارج أى من الأفراد على الإطلاق؛ وفيما يعلوهم جميعاً! ينبغى أن تتخذ شكل الإلزام الخارجى العقلانى، لكن لهذا الإلزام ولتلك الخارجية معنى: الدولة هى الوجه المرئى لما هو داخلى.. هى ما هو خارجى، وظيفة الدولة هى إظهار الطابع المحدد لذلك الإنسان.. الإنسان الذى يصير إنسانياً! أجل إن وظيفة الدولة هى الكشف عن طابع ذلك الإنسان، إذ

يبلغ العقلانية، يجب أن يكون فهم هذا الكشف، بمعنى تفاعلي: ففي الفعل ذاته الذى تُظهر به الدولة عقلانية الإنسان، تتحمل هي مهمة الارتقاء بهذه العقلانية.

هذا يفسر تَعَسُرُ فهم الصلات بين الدولة والفرد على نحوٍ مُبَسَّط وبه نوعٍ من الآلية، هو الذى يحكم مسلك أصحاب نظريات العقد [الاجتماعي]؛ إذ يجعلون الدولة موضوع التفكير كخارجية خالصة ومجردة. عندئذٍ فلا يمكن أن تكون الدولة إلا إلزامًا، وإلزامًا ليس من شأنه أبدًا - من ناحية أخرى - أن يمسَّ الفرد حقًا. فى حقيقة الأمر أن مجال الحياة السياسية وذلك الذى للحياة الخاصة، ليس لهما واقعٌ مشترك، لأنهما مختلفان أحدهما عن الآخر اختلافًا جذريًا، الدولة طبيعة لا إنسانية، إزاءها لا يملك الإنسان شيئًا. لكن فى المقابل، لا تملك الدولة إزاء الإنسان شيئًا. أما لدى الأكويينى، فإن الدولة والفرد - على العكس - متطابقان تطابقًا نسبيًا. ليست العملية السياسية إلا الفعل الذى به يتعرَّف كل إنسانٍ على ذاته فى الدولة.. الفعل الذى به يفهم أن الإلزام الذى تمارسه الدولة، ليس إلا ما تستلزمه طبيعته هو. على هذا النحو فإن إقرار كل فردٍ بالدولة، هو إقراره بذاته، ولكنه كذلك إقرارٌ لما فى ذاته من اقتدارٍ على تجاوزٍ يُلْزِمُ بالخروج من مجال الحياة الخاصة، وبابتغاء ما تبتغيه الدولة؛ أى المصلحة المشتركة. عندئذٍ تتجلى هذه المصلحة، باعتبارها مطابقة لاستكمال ذلك الكائن العقلانى؛ الذى هو الإنسان. حقيقة الأمر - وواقعياً - هي أن هذا التحرك الذى يُنشئ الدولة ويُقرُّ بها كتعبيرٍ عن الوجود الكُلِّى للإنسان، هو نفسه تلك العملية البطيئة والمُرْهَفة - والمشكوك فيها والضرورية [رغم ذلك] - التى لتجلى ماهية الإنسان فى تمامها؛ تلك الماهية التى هي أن يكون ملتزمًا صوب الغير.

فى مفهوم الأكوينى أنه منذئذٍ لا تصطدم الدولة - أو الحاكم - بذلك السور المنيع لحياة الفرد الخاصة. ليس ما للدولة من هدف، هو جعل السعى إلى الغايات الفردية متاحاً؛ بضمان الأمن لهذا السعى. إنما على العكس ليس للدولة معنى، إلا من حيث إنها تجعل تجاوز الحياة الخاصة صوب الحياة العامة ممكناً؛ باللجوء إلى نوع من الإلزام. الدولة تصنع المواطن.. المواطن الواعى بالطابع المحدد لمواطنته. الأكوينى يروق له أن يرصد أنه بفضل الدولة وسلطتها الوسيطة، يستطيع المواطن تفعيل اللغة التى هى ملكه الخاص، والتى "بفضلها يستطيع تماماً أن يُعبّر للآخر عما يتصوره هو بداخله".^(١) هذه القدرة على التواصل تفترض الحياة السياسية سلفاً، وتؤسسها فى الوقت ذاته، إن كانت اللغة فى واقع الأمر علامة على العقلانية وعاقبة لها، فيستحيل أن يكون مجالها الحياة الخاصة، ولا أن تُعبّر عن مصالح فردية: اللغة - منذ المُستَهْل - "سياسية"، بمعنى أنها عقلانية وإنسانية. الأكوينى يلفت النظر إلى أن اللغة الإنسانية تفوق التعبير الحيوانى، وعلى نفس النحو يفوق تعايش البشر مع بعضهم البعض - فى مجتمع سياسى - تجاوز الحيوانات بعضها البعض فى تجمعها، ويكتب قائلاً: إن "الإنسان أشد بكثير تواصلاً بالغير من أى حيوان يُرى عائشاً فى جمع، كالكركى أو النمل أو النحل".^(٢)

على نحوٍ أعم، يبدو أنه ينبغى الخروج بخلاصة مفادها أن مشكلة الصلة بالغير - والتى يمكن أن تُدعى الذاتية المتبادلة *l'intersubjectivité* - يستحيل التعرض لها خارج النموذج الذى تُؤقّره الحياة السياسية. من الجلى أن الذاتية المتبادلة يستحيل اختزالها إلى بعدها السياسى وحده! لكنها لا تتشكل إنسانياً، إلا بواسطة مما هو سياسى.

(١) "فى الحُكم".... الكتاب الأول. الفصل الأول. *De Reg. princip. I, I.*

(٢) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرة] عنه *Ibid.*

وما يجب بعد أن يُضاف هو أنه لأن للدولة معنى - لأنها خارجية لما هو داخلي، وتمثيل ظاهر للعيان لاستلزام ذي جنور عميقة في الإنسان ذاته - فإنها على الفور تلقى حدودها. مفهوم السيادة المطلقة - بالمعنى الدقيق - لسلطة لا حدود لها إلا مآلها من ماهية، هو مفهوم غريب تمامًا عن فكر الأكويينى. على أن من المهم تحديد موقف الأكويينى من الأوغسطينية السياسية.

باسترجاعى تلك النظرية المؤسسة لثيوقراطية العصر الوسيط [أى الحكم الدينى خلاله]، أوضحت أن هذا المفهوم الكهنوتى يودى فى حقيقة الأمر إلى وضع حدود لسلطة الحاكم. لكن هذا التحديد كان يتم كأنما من الخارج، بفعل تدخل سلطة عليا تخضع السلطة السياسية لغايتها هى [السلطة العليا]. السلطة السياسية تظل فى ذاتها كأنها مبهمة، إذ تبدو كأنها أداة كفيلة بقضاء مختلف المهام، ووحده الصانع هو الذى يوجهها بيده لهذه المهمة المحددة بعينها أو تلك. وعليه ففى الأوغسطينية السياسية، يكون مفهوم الدولة على نحو به تحوى - فى الأصل - المفهوم الحديث لسيادة الدولة. متى أذى الأمر بالسلطة "فوق السياسية" إلى الزوال - أو لم تعد موضع إقرار - فبحكم هذا ذاته، تمثل السلطة السياسية عندئذ باعتبارها بلا حدود، ولم تعد تواجه بأية معارضة، سوى تلك التى للحياة الخاصة لكل فرد.

موقف الأكويينى مختلف أساسًا، ولديه أن سلطة الدولة محدودة بمعنى آخر. وفقًا للأوغسطينية السياسية فإن سلطة الدولة فى ذاتها بلا حدود، لكنها واقعيًا موضع تحكم. أما فى عرف الأكويينى فإن هذه السلطة ليست محدودة من الخارج بسلطة أخرى أقوى، هى السلطة الروحية أو تلك التى للحياة الخاصة. وإذا أقرت الدولة بأن سيادتها ليست مطلقة، فليس هذا لتفادى نزاع بينها وبين سلطة أخرى غيرها، بل بحكم ماهيتها ذاتها. ليست ماهية الدولة تلك التى لسلطة مبهمة، يتعين

على ماهية عليا أن تطبقها على المهام التي تحكم بصحتها، إنما تكون ماهية الدولة ماهية واضحة، وتتضمن - بحكم ما هيته - تحديدًا ما. من الممكن تمامًا أن يفرض إلزام أقوى - للسلطة الروحية أو للحياة الخاصة - على الدولة تحديدًا لسلطتها، لكن ذلك التحديد (إن كان مشروعًا) ليس في المقام الأول استلزامًا خارجيًا، بل ما تتطلبه ماهية الدولة ذاتها. من حيث إن السلطة السياسية تمثل تهيئة المجتمع للمصلحة المشتركة، ففي هذه التهيئة تعريفها وتحديدوها. بمعنى آخر فإن كانت الدولة ضرورية، فيستحيل أن تكون أي دولة كانت. الاستلزام الذي يحدد للدولة "هذا" الوضع، يحدد به توصيف ماهيتها.

من حيث إن الدولة مهيئة للمصلحة المشتركة - أي من حيث إنها عقلانية - فهي تمثل الجمع. وهذا التمثيل يبرز ما للدولة من سمة طبيعية وضرورية. من ثم ينشأ ما هو الضابط للدولة، أو على نحو ما قد يقول أفلاطون، ينشأ "العدد [الرياضي]" الذي يقرّر ماهية الدولة. لا يكون صحيحًا تعريف الدولة بأنها سلطة فحسب، بل بأنها "سلطة مهيئة للمصلحة المشتركة"، أي سلطة عقلانية؛ فعلى هذا النحو يكون لتدخل العقلانية أثر تحديد السلطة، هذا الضابط هو الذي بفعله تكون الدولة خاضعة للضابط الأخلاقي، وكما يقول القديس توما إن "في كل ما هو مهيئ لغاية، يمكن التصرف باستقامة أو بلا استقامة. وعليه ففي النظام الحاكم للجمع، يلاقى هذا النحو من التصرف باستقامة أو لا يلاقى. (...) إذن فعندما يهيئ جمع من البشر الأحرار - بواسطة ذلك الذي يحكم الجمع - لما لهم هم من مصلحة مشتركة، فسنملك حكمًا مستقيمًا عادلًا. لكن إن كان أي حكم مهيئًا لا لمصلحة الجمع المشتركة بل للمصلحة الخاصة لذلك الذي يحكم، فسيكون حكمًا ظالمًا فاسدًا".^(١)

(١) "في الحكم".... الكتاب الأول. الفصل الأول. *De Reg. princip. I.1.*

ليس ما استعان به الأكويني في هذا النص من مفهوم للغائية، إلا ضرباً من تبيان فكرة المصلحة المشتركة أو العقلانية. وهذا بما أن هاتين لا توهبان، بل ينبغي تحقيقهما. وإنما يكون هذا التحقيق - بالتحديد - مهمة الدولة. على هذا النحو فإن الدولة بما لها من بنية عقلانية ومن فعلٍ واقعي، تُرهِص بما ينبغي أن تصير إليه؛ وهو المجتمع العقلاني المكتمل، وهذا يكون بتبادلٍ - يكاد يتعسر على الإدراك الحسي - بين البنية العقلانية للدولة وما تملكه من فعلٍ واقعي، هذه المهمة التي تضطلع بها الدولة، تتجلى كضابطٍ لوجودها الفعلي.

الفصل العاشر

السيادة والسلطة ثانيًا: ماهية الدولة

لتحديد كينونة ما ورد ذكره - في الفصل السابق مباشرة - عما للدولة من استلزام داخلي، يبدو من الضروري بحث ما يعتمده الأكوييني من مفهوم لهذا المصطلح: مصطلح "الدولة". إذن فالواجب - من باب الإبقاء على استخدام الأكوييني التقليدي للمصطلح - هو تحديد ماهية الدولة. في هذا المقام سيرتكز تحليل فكر الأكوييني أساسًا على النصوص التي يدرس فيها ما تتخذه الدولة من مختلف الأشكال، وهو يدعو تلك الأشكال "الأنظمة" السياسية المختلفة^(١). وفي رأيي أن أهمية تلك النصوص ليست من حيث إنها تُقدّم نموذجًا مثاليًا للنظام السياسي، بقدر ما هي - أساسًا - في الجهد الذي يبذله الأكوييني لكي يحدّد ما هي الدولة، ويكشف عما ينبغي أن يتضمنه كل نظام سياسي من استلزامات.

(١) كلمة *regimen* اللاتينية التي يستخدمها الأكوييني - والتي هي قوام نفس عنوان إحدى دراساته - تعني "فعل القيام بالحكم"، وامتدادًا [تعني] نوع الحكومة. يستبين أن الأمر ثمة، يتعلق بما ندعوه اليوم "الدولة".

أولاً: المصلحة المشتركة - الضابط لماهو عادل

فى مؤلفه الذى عنوانه "فى الحُكم" ... يبين الأكوينى المبدأ الذى تسترشد به تحليلاته، إذ يكتب قائلاً إنه "إذا كان الجمع من البشر الأحرار مُهيئاً لمصلحته المشتركة، فسيكون الحُكم (*regimen* [باللاتينية]) مستقيماً وعادلاً، وبما يلائم الأحرار من الناس. لكن إذا كان الحكم لا ينحو صوب مصلحة الجمع، بل صوب المصلحة الخاصة لذلك الذى يمارسه؛ فهو حكمٌ ظالمٌ وفاسد. وعليه فالى مثل أولئك [الظالمين الفاسدين] يُوَجَّه إنذارُ الرب فى سفر حزقيال: "وبلّ لرعاة إسرائيل الذين كانوا يرعون أنفسهم"^(١)، أى أولئك الذين يسعون إلى مصلحتهم الخاصة. أليس القطيع ما ينبغى أن يرعاه الرعاة؟"^(٢) وجوباً يَنشُدُ الرعاة مصلحة القطيع، والحكّام تلك التى للجمع الخاضع لهم".^(٣)

(١) الإصحاح الرابع والثلاثون. عدد ٢ (طبق لأصل من نشرة جميعات الكتاب المقدس المتحدة - ط Cambridge University Press ببريطانيا العظمى - سنة ١٩٥٢). وفى هامشٍ لاحق (رقم ٤) سنجد أن المؤلف - إيف كاتان - يحدد موقع هذا النص من كتابات القديس توما فى الفصل الأول من الكتاب الأول من مؤلفه "فى الحكم".... وهو الذى يذكر فى مقدمته أنه يرجع مباشرة إلى الأصل اللاتينى لهذا المؤلف مثلما بشأن غيره من أعمال القديس توما. هذا فى حين وجدنا نحن نفس النص، فى الفصل الثانى من نص الترجمة الإنجليزية للعمل، والتى بعنوان *ON KINGSHIP, TO THE KING OF CYPRUS* وقام بها *Gerald B. Phelan* وراجعها الأب الدومنيكى *I. Th. Eschmann* وأعاد تحريرها - مُطابقاً أرقام الفصول على الأصل اللاتينى - الأب الدومنيكى *Joseph Kenny* وصدرت فى مدينة تورونتو بكندا من *The Pontifical Institute of Medieval Studies* سنة ١٩٤٩. لذا لزم التنويه، لتجنب القارئ أى لبلة فى حالة رجوعه إلى الأصل الأجنبى للترجمة التى بين يديه. أ.ع.ب.

(٢) ثم اقتباس آخر من نفس الموضع من العهد القديم. ونصه العربى - فى نفس النشرة المذكورة فى الهامش السابق - هو "ألا يرعى الرعاة الغنم". (نهاية العدد ٤ من نفس الإصحاح). أ.ع.ب.

(٣) "فى الحُكم"....: الكتاب الأول. الفصل الأول. *De Reg. princip. I, 1*.

لقد سلف استرعاء الانتباه إلى أن التعارض بين المصلحة المشتركة والمصلحة الفردية، هو ما يُشكّل - لما هو سياسى - المسألة الأساسية. إنما على مستوى الدولة يكون هذا التعارض متجلبًا على أقصاه. واقع الأمر هو أن فى الإمكان إلى حدّ كبير أن تؤدّى الغفلة بمواطنين بسطاء إلى اعتبار مصلحتهم الخاصة هى الأساسية؛ مهملين المصلحة المشتركة. هذا قد يُعدّ طبيعيًا، ويكاد يكون - فى جميع الأحوال - محتومًا. لكنهم عندما بالتحديد يغفلون - على هذا النحو - يلاقون الدولة، التى تدعو أولئك - بفعل منظومة القوانين التى تحيطهم بها - إلى تجاوز وجهة نظرهم الفردية، كي يبلغوا تلك التى للعقل ولما هو كلّى؛ أى التى للمصلحة المشتركة. بل قد تقوم الدولة بهذا على الرغم من المواطنين، إن لزم الأمر.

كيف يمكن للدولة أن تفى بهذه المهمة؟ واقع الأمر هو أن الدولة - فى واقعها الملموس، وأيًا كان عزّها - ما هى سوى [مجموعة من] أناس تسيطر عليهم الأهواء، وتجذبهم الإغراءات بالتماس مصلحتهم الخاصة وحدها؛ مثلهم فى ذا مثل سائر الناس، وهذا على نحوٍ يُعزّزه واقعٌ مُخزٍ، هو أن أولئك البشر يملكون سلطة ويمكنهم أن يطوّعوا لصالحهم مؤسسات السلطة وأجهزتها؛ تلك التى هى مقدّرة لاستجلاب المصلحة المشتركة. يوجد انطباع بأنه لكى تكون الدولة تامة العقلانية والإنسانية، ينبغى أن تكون أكثر من إنسانية. وإلا يتوجّب - عندئذ - ارتضاء أهون الضررين؛ والنزول على الأمر الواقع، المُبين عن الضعف البشرى.

فى دراسة الأكويني لما هو متاح من مختلف الأنظمة السياسية، نجده لا يكتفى بتوصيف الوطن المثالى، بل يسعى - على نحوٍ عقلانى - إلى جعل موضوع تفكيره أفضل الاحتمالات لبلوغ حكمٍ قادر على الوفاء بمهمته الأساسية.

لدى الأكوينى يتعلّق الأمر باستخلاص عددٍ ما من السمات المتصلة بماهية الدولة. بعبارة أخرى إن الأكوينى يجهد لإلقاء الضوء على الضوابط الكلّية، لا على نظام سياسى بعينه. فى رأى الأكوينى أنه ليس من واجب الفيلسوف أن يذكر أن الأفضل من بين الأنظمة السياسية، هو هذا الشكل أو ذاك. وهذا لسبب واحد لا غير، هو أن مفهوم "النظام الأفضل" ليس مفهوماً صحيحاً. إنما هو فى حقيقة الأمر تقريرٌ عملى، هو تدبيرٌ يتوقف القيام به على رجل السياسة، وعلى تقييمه العملى لهذا الموقف أو ذاك، واقع الأمر هو أن الضوابط الكلية تستدعى تطبيقات، وإن كانت تطبيقات تختلف بحسب الأزمنة والأماكن والأشخاص.

الأكوينى يسترعى الانتباه إلى أن العرف يزيد بالغاً ممّا للقانون من سلطة الإلزام، وعلى هذا النحو يجعل كيفية الحكم مشروعة، ما من شك كبير فى أن قانوننا ذاك، يتعرض عندئذٍ لنوع من الجمود، لكن لهذا الضرر ضرورة! أليس أن القانون إن اختزل إلى تأثيره العقلانى وحده، سيصبح عقيماً من الناحية العملية؟^١ إذن فلن يتم التعديل سوى متى استلزمته الضرورة والمنفعة. هذا المظهر من النزعة المحافظة الذى يتخذه فكر الأكوينى - والذى يبدو متقبلاً جمود الجهاز التشريعى - يشهد على الرغم بشيءٍ من الواقعية. ذلك أنه لا يبدو أن التعديلات المتكررة للنظام [التشريعى] تحظى بالتوفيق. هذه النزعة المحافظة فى مجال التشريع، تتم فى حقيقة الأمر موازنتها بما يستحدثه التاريخ؛ فتظهر عادات أو تقاليد جديدة، تُعبّر عن احتياجاتٍ واقعية، وينتهى الأمر بهذه العادات والتقاليد، إلى الحلول محل الأشكال السابقة. لذا يعلن الأكوينى أنه "حين يتكرر فى كثيرٍ من

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة السابعة والتسعون. البند الثانى

.S. T. 1a2ae, q. 97, a. 2

المرات فعلٌ ما، فإنه يبدو تمامًا كمنبعثٍ من قرارٍ للعقل أحكم تدبُّره. بناءً على هذا فإن للعرف *consuetudo* [باللاتينية] قوة القانون. بل إن العرف يمحو القانون، ويفسر القانون".^(١)

المؤسسات كائنات حيّة، لا تتقدّم بفعل تحولاتٍ مباغتة. المؤسسات لا تتقدّم بفعل قراراتٍ قوليّة *verbo humano* [باللاتينية]، بل بفعل تحوّلٍ بطيء، أى بفعل واقعٍ معيشٍ هو بدوره تعبيرٌ عن العقل؛ وبأفعالٍ متعدّدة " *per actus multiplicatos* [باللاتينية]. من الجليّ أن الصعوبة هي في التوفيق - بتوازنٍ يظل على الدوام هشاً - بين هذين الاثنين من معالم التاريخ الإنساني: التقاليد والمستجدات.

ثانيًا: الحذر السياسي

لكنّ لنعد إلى ما يقوم به الأكويّني من تحليلٍ للسمات الأساسية للدولة لكي يُعيّن توما الأكويّني أفضل الاحتمالات لبلوغ حكمٍ قادرٍ على تحقيق المصلحة المشتركة، نجده يبدأ بالتشديد على التذكير بضرورة الحذر السياسي القديس توما يُعرّف هذا الحذر بأنه "حكمة صائبة، مطبّقة على الفعل" *recta ratio agibilum* [باللاتينية]. إنما تُعيّن الحكمة لهذا الحذر غايةً، هي تقرير "الكيفية والوسائل التي يبلغ بها الإنسان الاتزان العقلاني".^(٢) والحذر يُعيّن على الاستقرار - من بين مختلف إمكانيات الفعل - على إمكانية الفعل الأصلح من غيرها للغاية المستهدفة.

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة السابعة والتسعون. البند الثالث

.S. T. 1a2ae, q. 97, a. 3

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة السابعة والأربعون. البند السابع

.S. T. 2a2ae, q. 47, a. 7

إذن فإن في الحذر حكمة، وإن كانت حكمة عملية؛ بما أنها تُقرّر ما يجب القيام به^(١). وإن فإن هذه الحكمة مدينةٌ بأهميتها المركزية في الحياة الأخلاقية، إلى كونها هي التي توجّه كامل فعالية كل من الرغبة والإرادة. وعليه فبالتالي يكون الحذر هو - بالتّمام والكمال - المثلّ الفعّال للحكمة: الحذر هو المثلّ الفعّال للحكمة، في وَسَط الرغبة في العيش التي تبعث الحياة في كل إنسان؛ تلك الرغبة التي تبدو كأنها - من حيث موضع تطبيقها - عمياء ومبهمّة في ذاتها؛ بينما لا يكون الحذر مُتطلّبًا في الحياة الفردية - التي للإنسان الساعي إلى تحقيق مصلحته الخاصة - فحسب، بل يكون كذلك ضروريًا لتحقيق المصلحة المشتركة. في هذه الحالة يبلغ الأمر بالأكويني إلى الاعتداد بالحذر كموضوع لفضيلة مستقلة^(٢). ما يزيد من ضرورة هذا الحذر للحياة السياسية، هو أن كل إنسانٍ منغلِق تلقائيًا في خصوصيته؛ ويصعب عليه الإفلات منها. وكما سلف لأرسطو القول بالثابت أن "من القادرين على استلّهم الفضيلة، يوجد الكثيرون، وهذا متى تعلّق الأمر بشئونهم الخاصة. لكن هؤلاء يُستفرون عن عجزهم، متى تعلّق بالآخرين"^(٣). إنما لكي يتجاوز المرء الإدراك المنغلِق فيما هو مفرد - ويصير قادرًا على اختيار ما يُسهم في المصلحة المشتركة - يلزمه اعتيادٌ طويل المدى وتدريبٌ متواصل، هما وحدهما المعينان له على غرسه الفضيلة في نفسه.

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة السابعة والأربعون. البند الثاني

.S. T. 2a, q. 47, a.2

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة السابعة والأربعون. البندان

العاشر والحادي عشر .S. T. 2a2ae, q. 47, a. 10 et 11

(٣) أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس: الكتاب الخامس. الفصل الثالث Aristote, Ethique à

Nicomaque (trad. R. A. Gauthier et J.-Y. Jolif. Desclé de Brouwer éd. 1958-1959), V;

.3, 1129b, 33

لا يوجد حُكْمٌ عادلٌ دون حذر، بما أن الحكم هو - بالتحديد - تقرير الوسائل الواقعية التي تضمن تحقيق المصلحة المشتركة، على هذا النحو يَظْهَر الحذر السياسي باعتباره ما هو جديرٌ من فضيلةٍ للحكم وللحاكم، أي ما للدولة من فضيلة، هي فضيلةٌ لا تُلاقى في أيٍّ من أفراد الرعيّة بمجرد اعتباره من الرعية، بل تُلاقى فيه باعتباره من الرعية الخاضعة لفعل الحكم. ويضيف الأكويني قوله: "لكن لأن كل إنسان - من حيث إنه كائنٌ عاقل - يمارس جانباً من الحكم - وفقاً لتحكيمه عقله - ففي هذا النطاق، يجدر به أن يأخذ الحذر".⁽¹⁾ وهذا لكي يؤكّد على أن كلُّ مُسهِمٍ في الحكم - من حيث إن الفضل في إسهامه يرجع إلى عقلانيته - ينبغي أن يأخذ الحذر!

في هذا المقام بات واجباً إبراز الفكرة التي ينطوي عليها تفكير الأكويني، فلديه أن فعل السياسة على أتمّ ما يكون - والذي هو فعل الحكم - ليس مجاله الحرفة وحدها، بل إلى الأخلاق مَرَجِعُهُ أَوَّلًا. لأن الإنسان ومستقبله هما موضع قرار هذا الفعل، فهو فعلٌ خاضعٌ - منذ المُستهلِّ - لما تفرضه عليه العقلانية من ضابط. إذن فمن المُستلزم لرجل الدولة تأهيلٌ ما، والمعيار الأساسي للترشيح للمناصب القيادية، يجب أن يكون الفضيلة؛ بمعنى فضيلة الحذر، ذلك الذي يفرض على المشاعر قواعد العقل.

لكن في الوقت نفسه من الضروري التدقيق على أنه عند التعرض للأخلاقيات في مجال السياسة، يجب ألا يكون فهمنا إياها بنفس الكيفية التي نفهم بها الأخلاق الفردية أو الشخصية، ولا بمعنى أخلاقٍ داخلية خالصة (بل ينبغي

(1) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة السابعة والأربعون. البند الثاني

عشر S. T. 2a2ae, q. 47, a. 12

استبعاد هذا المفهوم - بمعنى الأخلاق الداخلية - بأكثر بُعد من سابقه!). بدءاً من الصعيد الشخصي، تتطلّب الأخلاقيات السياسية خارجيةً ما، هي كشروع في التأسيس. هذه الخارجية تزداد بُعداً، حينما يدور الحديث عن الأخلاق العائلية. أما الأخلاقيات السياسية، فهي - لسبب أدعى - ليس مرجعها إلى ضمير إنسان أو جمع من البشر. فلأن الأخلاقيات السياسية هي جعل الحكم *regimen* [باللاتينية] أو فعل الحكم (بمعنى أدق) عقلانياً، فإن الحذر السياسي - الذى يدعوهُ الأكويني أحياناً *regnativa* [باللاتينية] - يندرج فى الجهاز المؤسسى والتشريعى للحكم. حين يرد لدى الأكويني ذكر فضيلة الحاكم أو الملك - أى الفضيلة الواجبة لمن تكون له الزعامة^(١) - لا يكون مرماه شخص الحاكم فى خصوصيته، بل الزعيم الذى تقترن به أجهزة الحكم، إنما فى داخل ذلك الجهاز فى مجموعته، يُستوجب إيجاد امتدادٍ للأخلاقيات؛ وما الأخلاقيات إلا العقلانية الممهّدة لمقدم إنسانية الإنسان.

ثالثاً: أفضل احتمال لقيام دولة عادلة

لإجراء الأكويني تحليله هذا، نجده يضطلع ببحث مختلف أنماط الحكم، وهو يسترجع التصنيف الذى قام به أرسطو فى [مؤلفه] "السياسة". كان أرسطو قد ميّز مختلف أشكال الأنظمة السياسية، بناءً على معيارين؛ فمن ناحية يمكن تمييز نظام سياسى، بناءً على أشكال الحكم الناتجة عن عدد أولئك الذين يمارسون السلطة. عندئذٍ سيتم تمييز الملكية عن الأرستوقراطية والديموقراطية. لكن يمكن كذلك

(١) "فى الحكم"...: الكتاب الأول. الفصل الأول. *De Reg. princip. I, 1*: "لذا فإن من يحكم مجتمعاً كاملاً - أى وطناً أو إقليمًا - تُستعار له صفة الملك".

تُميّز الأنظمة العادلة عن تلك التي هي ظالمة؛ وهذا بناءً على الغايات التي ترتسمها الفلسفة السياسية: في الملكيات سيتم تمييز العادلة منها وهي "المملكة"، عن تلك التي ليست كذلك؛ والتي تدعى "الطغيان"، على هذا النحو فبناءً على هذين المعيارين معاً، يتوصل أرسطو إلى تصنيف يمكن إجمالاً على النحو التالي:

سلطة يمارسها	نظام عادل	نظام ظالم
فرد واحد	١ - ملكة	٢ - طغيان
فرد واحد	ملكية (١ + ٢)	
بضعة أفراد	٣ - أرستوقراطية	٤ - أوليغارشية
الجميع	٥ - تعايش سياسي	٦ - ديموقراطية

يمكن - بصفة مؤقتة - اعتبار هذا التصنيف كاملاً، وإجمال الأفكار التي يوحى بها الأكوييني بشأن كل من أنماط الحكم تلك.

يبدأ الأكوييني بالملكية، التي هي نمط خاص من الحكم؛ بما أنه - في آنٍ معاً - عادل وظالم. ويأتى الأكوييني بحجج ثلاث لصالح الملكية، وهذا إن أُريد بحثُ هذا النظام، من زاوية كونه ذلك النظام الذي يحكمه فرد واحد؛ الذي مظهره المملكة. في الزعامة جُلب المصلحة لمن يُترعّم. على أن مصلحة جمعٍ اشتمل في مجتمع، هي ضمان توخُّد المجتمع للحفاظ على السلام. إذن فعلى الزعيم أن ينشغل - في المقام الأول - بتوفير التوخذ في تحقيق السلام، بقدر ما يتوصل نظام سياسي إلى ذلك، يكون بنفس القدر نافعا؛ لأنه سيبلغ غايته بمزيد من

الضمان. ما من شك في أن ما هو واحد في ذاته، سينجح في ضمان التوحد، بأكثر مما سينجح ما هو متعدد. إذن فإن حكمَ واحدٍ، يبدو أنفع من حكم كثيرين.

من ناحية أخرى فإن كثرة من الحكام لن تستطيع قيادة الجمع بكفاءة، إن وجد شقاق بين بعضهم البعض. إذن فإن من يفكر في حالة حكم يقوم به كثيرون، عليه أن يتصور شيئاً من الوحدة بينهم، على نحو ما ينبغي وجود رباط بين من يسحبون السفينة بالحبال؛ كي يقوموا جميعاً بسحبها صوب نفس الوجهة. لكن بهذا المعنى هو الآخر، يكون ما هو واحد في ذاته، أكمل في توحيده من جمع موحّد على ذلك النحو. من ثمّ، فمكرراً تبدو الملكية كحكم أشد كمالاً.

إلى هذا يجدر أن يضاف أن الطبيعة تأتينا بالكثير من الأمثلة على التعدّات الموحّدة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد ساقنا الخبرة السياسية [حتى عصر الأكويني] إلى نفس الاستخلاص؛ فالأوطان - أو الأقاليم - التي حكمها واحد، استمتعت بالسلام وشهدت ازدهار العدالة وفاضت بالخيرات^(١). زمناً طويلاً لكن تلك التي يسوسها كثيرون، تظل تعاني من شقايات عديدة.

على أن الملكية تظهر من المعالم ما يختلف عن ذا - ويقل عنه إيجابية - على نحو بالغ، وهو ذلك الذي للطغيان. الطغيان يُمثّل أسوأ نظامٍ سياسيّ يمكن أن يكون. مثلما كنا نقول أعلاه إنه عندما يكون مبدأ ما طغياناً، فسيكون هو الأكفأ لتحقيق المصلحة المشتركة؛ فعلى نفس النحو إن كان ذلك المبدأ سيئاً، فسيكون الأشدّ نفاذاً إلى بلوغ غاية سيئة. والغاية التي يبغى الطغيان بلوغها، تفوق في فسادها جميع الغايات المستهدفة في سائر الأنظمة؛ مهما كان الظلم الذي في أي منها. من الصحيح أنه في الديموقراطية (بالمعنى الذي يفهمها به أرسطو

(١) "في الحكم"...: الكتاب الأول. الفصل الثاني. 1, 2. *De Reg. princip.*

والأكويني، أى كأمرٍ سيئٍ!) لا يكون التَّوجُّهُ حقاً صوب المصلحة المشتركة. إنما المصلحة التى يكون الشروع فى بلوغها، هى تلك التى لعدد كبيرٍ من أعضاء المجتمع. وبالمثل فى الأوليجارشية التى هى أشدُّ بُعداً من الديموقراطية ظلماً، يكون ما يُستهدف هو - على الأقل - مصلحةُ قِلَّةٍ من الأفراد. أما الطاغية فهو لا يستهدف سوى مصلحته الخاصة؛ وعليه فإن ما يخرج به الأكويني من استخلاصٍ بالغ الواقعية، هو أنه "إن كان الحكم عادلاً، فيجدر أن يمارسه واحدٌ دون غيره؛ لكى يزداد بهذا قوة. لكن إن ابتعد الحكم عن العدالة، فمن الأفضل أن يكون من نصيب الكثيرين، لكى يكون أكثر ضعفاً؛ إذ سيحدُّ الحكام بعضهم بعضاً. من بين أنظمة الحكم الظالمة، هى الديموقراطية التى يمكن - بأكثر من غيرها - تقبُّلها، وأسوأها هو الطغيان".^(١)

ويضيف الأكويني أنه إن أُخذت فى الاعتبار الأضرار الناشئة عن الطغيان، فسيتم بلوغ ذلك الاستخلاص ذاته؛ ففى استهداف الطاغية مصلحته الخاصة وحدها، يوسع الشعب - إذ أوقعه ذلك الطاغية تحت سطوته - صنوفَ الأذى. وإن كان الطاغية مثلهفاً على الثراء، فهو يستولى على ما للدولة وأعيانها من ثروات. وإن كان غصبواً، فهو يسفك الدماء لأهون الأسباب. يكون كل شىءٍ خاضعاً لإرادة فردٍ واحد، أو بالأحرى لهوى ذلك الفرد. لا يستتبُّ أى شىءٍ، ولا يعود لأى أمانٍ وجود: يحل القهر محل القانون! الطاغية لا يتهم على خيرات المواطنين وحياتهم فحسب، بل بالمثل يحول دون بلوغ الخيرات الروحية؛ فإذا يبغي الطاغية لنفسه المكانة الأولى. بدلاً من أن يكون فى خدمة الآخرين - أى يبغي الحكم بأكثر مما يبغي الإفادة *praeesse plus quam prodesse* [بالاتينية] - فإن كل تقوُّقٍ إنسانى،

(١) "فى الحكم"....: الكتاب الأول. الفصل الثالث. 3. *De Reg. princip. I*.

يبدو له كإجحافٍ يلحق بشخصه. القديس توما يكتب قائلاً إن "الخير موضع ريبة الطغاة، بأكثر مما يكون الشر. وكل ما فى الآخرين من فضيلة، يبدو لهم على الدوام مصدرَ خطر. من ثمّ فهم يجهدون كى يحولوا دون إكساب الفضيلة رعاياهم نفوساً سامية، [نفوساً] لا تعود تطيق اضطهادهم الظالم".^(١)

عليه فإن الطغاة يعارضون قيام أى صداقةٍ أو اتحادٍ بين البعض والبعض من رعاياهم، وعلى العكس يُحبّذون كل ما قد يبذر الشقاق بين رعاياهم بعضهم بعضاً. إنما هو على هذا النحو وحده، يتمكّن الطغاة من الاحتفاظ بما يملكون من سلطة؛ إذ يمنعون أيّاً من يكون من الاعتراض عليها.

على هذا النحو فمن الطغيان ينشأ أسوأ فسادٍ أخلاقى فى المجتمع بأكمله. القديس توما يكتب قائلاً إنه "فى واقع الأمر أن من الطبيعى أن يؤدّى الأمر بالبشر الذين اغتذوا على الخوف، إلى خنوعٍ تعتاده نفوسهم، وإلى جبنٍ شديدٍ يستشعرونه إزاء المهام المُتطلّبة رجولةً وشجاعة. هذا ما تُظهره تجربة البلدان التى خضعت طويلاً لسيطرة أى من الطغاة".^(٢)

إذن فإن المَلَكِيّة تتطوى على ما هو أفضل، مثلما على ما هو أسوأ. لذا ففى أحوالٍ كثيرة قد تبدو الممالك سيئة، قد يخشى من يجعلون من بينهم ملكاً، أن يكونوا قد قُضوا على أنفسهم بالطغيان. والتجربة تظهر أنه - فى الكثير من الأحوال - لا يكون للذين يتطلعون إلى الملكية، سوى مطلبٍ خفىّ فى الطغيان. بهذا الشأن فمن المثل الذى ضربه الرومان، تُسمّدُ دروسٌ عديدة؛ فإن لم يعد الرومان يطيقون المجد الملكى وقد صار مجد الطغيان، أقاموا على أنفسهم قناصل وغيرهم من قضاة [وهم

(١) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرة] عينه.

(٢) المصدر السابق [المذكور فى الهامشين السابقين مباشرة] عينه.

الذين استُكملت بهم في روما القديمة، أجهزة السلطة التنفيذية^(١). وعلى هذا النحو تحوّل الرومان بالملكية إلى أرستوقراطية. لقد تمتعت الجمهورية [عندئذ] برخاء رائع للغاية. وما كان هذا إلا بفضل شعور كل امرئ بأن مصلحة الكل من شأنه. ذلك أن من يكونون تحت حكم مملكة، لا يأتون المصلحة المشتركة سوى بالقليل من عنايتهم، مادام الملك وحده - في تقديرهم - هو المؤكّل إليه الانشغال بها. لكن إن أدركوا - هم أنفسهم - أن المصلحة المشتركة لا يُعهد بها إلى سلطة فرد واحد، فعندئذ لا يعودون يُعدّونها ذلك الذي لآخر؛ إذ يشعر كل منهم بأن من شأنه مصلحة الجميع. التجربة تظهر أن وطناً يحكمه قضاة منتخبون لمدة سنة، هو أقوى من ثلاثة أوطان أو أربعة - بنفس مساحته - يحكمها ملك. ثم إن التجربة الرومانية تظهر لنا أن الرعايا يتحملون من المهام التي يفرضها المجتمع بأكمله، ما هو أشدّ مشقة من تلك يصدر بها قرار فرد واحد. تحت حكم الجمهورية، كان الشعب الروماني يرتضى الإبقاء على جيشٍ غفير. وبما أن الخزانة لم تكن تكفى لسداد رواتب الجند، فإن الأعيان كانوا يرتضون الإنفاق من ذهبهم للتكفل بالتكلفة. بالمثل يُظهر لنا التاريخ اليهودي أن حكم فرد واحد، يمكن أن يؤدي إلى العديد من التجاوزات. [طبقاً لما جاء في العهد القديم، فإنه] حين كان الشعب تحت حكم "القضاة"، كان موضع جور جيرانه. وحين جعل للشعب ملك، ترك [الشعب] عبادة إلهه وفقد هويته القومية، وفي النهاية سبى في بابل.

إذن فإن الخطر الضمني الذي تتطوى عليه الملكية، يبدو مؤدياً إلى نظام يجعل السلطة في أيدي كثيرين (أوليغارشية أو تعايش سياسي). على هذا النحو، قد

(١) يُرجع إلى مقالة لنا بعنوان "صمود الفكر الثوري" في مجلة "الهلال" القاهرية. عدد سبتمبر سنة ٢٠٠٧، ص ١٢٠-١٢٥. أ.ع.ب.

يجوز الأمل فى أن يكون احتمال الطغيان أقل. وعلى الرغم من ذلك فإن الأكوينى لا يَتَبَيَّنُ هذا الحل، ويأخذ على عاتقه التّذليل على أن حكم فردٍ واحد هو - فى المحصلة النهائية - أقلّ خطورة، وأن حكم الفرد هو - من بين الخيارات المتاحة - أقلّ الخيارات ضرراً.

على نحوٍ يكاد يوحى بتناقضٍ يسمّى الأكوينى، نجده يبدأ بالتأكيد على أن الانتقال من الملكية إلى الطغيان، هو ضررٌ أهْوَنُ من فساد الأنظمة التى تُمكن من السلطة أكثرَ من فردٍ واحد. واقع الأمر [فى رأيه] هو أن ما يمكن أن تجرّه تلك الأنظمة من خطرٍ - ناجمٍ عن الشقاق بين من يحكمون - هو الحرب الأهلية لا محالة! ما يلوح من خطر، هو القضاء على ما بين المواطنين من مُسالمة. لكن حتى الطغيان الذى هو أسوأ نظام، لا يقضى على السلام الوطنى ولايزيد (لنا أن نقول!) على سلب بعض الخيرات فقط. وهذا باستثناء الحالات المتطرفة. إذن ففى هذا المقام يعطى الأكوينى أولوية قصوى لتلك المصلحة، التى هى السلام الوطنى.

من ناحيةٍ أخرى فإن المضار التى قد تجلبها الأرستوقراطية أو الديموقراطية، ليست أفدح من تلك التى لمملكةٍ تَنفَسُخُ فحسب، بل هى بالأخص أشد بكثيرٍ تكراراً؛ ومن ثمّ احتمالاً. هذا لأنه بقدر ما يزيد عددٌ من بأيديهم مقاليد الحكم، تَزِيدُ - بنفس القدر - احتمالات شُهودِ تَحَوُّلِ الواحد منهم والآخر على المصلحة المشتركة، وكذلك يزيد اشتعالُ نارِ الخصام بين الرفاق؛ فإحداثُ الانقسامات فى صفوف المواطنين. أما إن وُجِدَ - على العكس - زعيمٌ واحد، ففى الإمكان الأملُ فى استمرار إخلاصه للمصلحة المشتركة. بل حتى إن تَوَقَّفَ هذا الزعيم عن مثابرته تلك، فلن يتأذى به الأمر دفعةً واحدةً إلى الطغيان.

أخيراً ففي أحوالٍ يفوق عددها - بشدة - تلك التي يكون فيها الطغيان نتاج الملكية، يكون ذلك الطغيان نتاج أنظمة سياسية فيها عديدٌ من الحكام. عندما يتفجر شقاقٌ بين القادة، فإن من يرد تغليب آرائه أو مصالحه، لا يجد من حلٍّ سوى استخدام القوة في إخضاع خصومه. عندئذٍ يسعى إلى أن يسلب لنفسه كامل السلطة على المواطنين جميعاً. بل إن ذات المعارضة التي يواجه بها، تقضي عليه باللجوء إلى أشد أشكال الطغيان اكتمالاً. هذا في حين يمكن للملكية - بما أنها لا تستشعر تهديداً من أي منافس - الاستغناء في أغلب الأوقات عن اللجوء إلى القوة. في رأى الأكويين أن التاريخ يعلمنا أن ذلك كان ما انتهت إليه جميع الأنظمة ذات العديد من الحكام. كذلك كان الأمر بشأن جمهورية الرومان؛ فعلى أثر فترةٍ من السلم، اندلعت نزاعات. وتلك السلسلة من المصائب مهدت لمجىء الطغاة القساة لاحقاً. إذن فإن بدت الملكية خطرةً - تهدد الشعب، لأنها تلوح بالطغيان - فإن الأرستوقراطية والديموقراطية لا تقلان عنها خطراً، بل قد تزيدان.

فيم يمكن أن تمثل تحليلات الأكويين تلك أي اهتمام لنا اليوم؟ واقع الأمر أنه من اليسير التدليل على مدى انتماء فكر الأكويين إلى عصرٍ وثقافةٍ خلفهما - في مفهومنا - ماضٍ انقضى. لكن في الإطار السياسي لمسيحية القرن الثالث عشر، نجد الأكويين يقوم بقراءةٍ لمؤلف أرسطو "السياسة"؛ هي قراءة مدهشة بأمانتها وعميقة في أصلاتها في أن معاً، بمثابة تتيح للأكويين إحكام فلسفة سياسية هي - إلى حدٍّ ما - تطرح للنقاش ما أخذت به مسيحية العصر الوسيط من مُسلّماتٍ نظريةٍ وعملية. وعليه يبدو لي أن محاولة التأكيد على أن فكر الأكويين ظل حتى النهاية حبيس مطالعته العلمية - وأن فكره ذاك ظل حبيس السياق السياسي والثقافي الذي تبلور بداخله - لن تكون محاولة ناجحة. في هذا العالم الذي هو اليوم عالمنا، يمكن بعد أن يتيح لنا هذا الفكر مجالاً للتفكير؛ مثله مثل فكر أرسطو.

رابعاً: "تمثيل" المصلحة المشتركة

يتضح أن تفكير الأكويني فيما هو سياسى، مركّزٌ بأكمله على مفهوم الوحدة. كما تتضح نزعة الأكويني إلى التدليل على أن هذه الوحدة يستحيل أن تتشكل على أكمل وجه، أى على النحو الذى يمكن به اعتبارها مؤكدةً نهائياً. الوحدة المقصودة، هى وحدة الكيان الاجتماعى والسياسى. هى وحدة نظام، أساسها توجّه الجميع صوب غاية واحدة؛ هى المصلحة المشتركة. إذن، فالمسألة المركزية فى الفكر السياسى هى إحكام تمثيل واقعى للمصلحة المشتركة، به يمكن ضمان التآلف داخل المجتمع السياسى. الأكويني يبدأ بالتأكيد على استحالة بلوغ تلك النتيجة على أفضل نحو، إلا بتحويل فرد واحد مهمة الحكم. إذن، فالأكويني يبدو "ملكى النزعة". وعلى الرغم من ذلك فإن موقف الأكويني ذاك، ليس بهذه البساطة التى يمكن تصورها. ذلك أن حل المسألة السياسية، لا يتوفر بمجرد بلوغ النتيجة المرغوبة على هذا النحو بعينه.

الأكويني يعي هذا تماماً. واقع الأمر هو أن من المستحيل مطابقة وحدة النظام بالوحدة العددية، على نحو مجرد وخالص. إن كان من الأيسر على واحد - يحكم بمفرده - أن يستهدف وحدة النظام، فليس هذا تلقائياً ومؤكدًا؛ بما أن الملكية يمكن كذلك أن تصبح طغياناً. إذن فنحن مدعوون - من قبل الأكويني نفسه - إلى الالتفات صوب التعددية. واقع الأمر هو أنه لضمان وحدة النظام، ينبغى لمن يحكم بمفرده أن يُمثّل حقاً المجموع المتعدد للمواطنين. وبالتالي فمن وجهة النظر هذه، ينبغى له أن يجعل للجمع إسهاماً واقعى فى الحكم. الكثرة العددية ستكون هى ما يضمن - على أفضل وجه - تحقيق وحدة النظام. وفى عرف الأكويني نفسه، سيكون الحل المثالى - فى الحد الأقصى - ذلك الذى يُشرك المواطنين جميعاً فى

حكم الدولة، فى ذلك النظام الذى يدعوه الأكوينى - على خطى أرسطو - "التعايش السياسى *Politie* [باللاتينية]. لكنْ ثمة كذلك، يُبرز الأكوينى ما فى ذاك الحل من صعوبة والتباسٍ على أرض الواقع. وهذا لأن ذلك الجمع - الذى يتم إشراكه فى الحكم - إن كان يزيد من احتمالات وجود حكم تكون غايته المصلحة المشتركة، فهو بالمثل يزيد من مخاطر اتجاه الدولة إلى خدمة المصالح الخاصة؛ فى ذلك النظام الفاسد الذى يدعوه أرسطو والأكوينى "الديموقراطية"! إذن فمفهوم الحكومة أو الدولة ذاته، هو بحيث لا يتيح الأمل فى الوحدة العددية ولا فى الكثرة العددية. وإنْ فإن الأنظمة جميعاً تبدو مزعزعة، خليفة بأن تُفضى صوب الوحدة الخيرة أو صوب الوحدة السيئة. وفى جميع الأحوال - وسواء تولّى الحكم واحد، أو كانت السلطة فى أيدى كثرة، أو شارك فيها الجميع - ففى الأساس تظل المعضلة على ما هى عليه.

ما فى الأمر إذن هو أن حل المسألة السياسية هذه، ليس قوامه اختيار أفضل الأنظمة؛ واستبعاد غيره الذى قد يكون أسوأ. هذا الاتجاه هو الذى يتخذ فكر الأكوينى طريقه إليه بالتمام والكمال، إذ يؤكد أن الحكم ينبغي له أن يكون - فى أن معاً - لواحدٍ وكثيرٍ وللجميع. فى نصٍّ من "المجموعة اللاهوتية" معروف جيداً، يذكر الأكوينى "النظام [بمعنى "نظام التعايش"، كما يفهم من الأصل اللاتينى] المختلط بتوفيق" *politia bene commixta* [باللاتينية] الذى أسسته فى الشعب اليهودى شريعة موسى:

"ها هو ذا إذن [النظام] الأفضل لحكم وطنٍ أو مملكة: على الرأس موقع زعيمٍ له بمفرده السلطة على الجميع، لما له من فضيلة. ثم يجرى عدداً ما من الزعماء التابعين، تؤهلهم الفضيلة التى يتمتعون بها. وعلى الرغم مما لا يكون

الجمع غريباً عن السلطة الجارية تحديدها على هذا النحو؛ فإن لكل الحق في أن يُنتخب، وأن الجميع - من ناحية أخرى - ناخبون. ذاك هو النظام الأكمل، الجامع بتوفيق بين الملكية والأرستوقراطية والديموقراطية: الملكية بفعل سيادة فرد واحد، والأرستوقراطية بفعل كثرة الزعماء الذين يؤهلهم ما لهم من فضيلة، وأخيراً الديمقراطية - أو السلطة الشعبية - من حيث إن مواطنين بسطاء يمكن أن يختاروا كزعماء، وأن اختيار الزعماء من حق الشعب".^(١)

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الخامسة بعد المائة. البند الأول (S. T. 1a2ae, q. 105, a. 1) من المذهب تماماً أن كلمة "الديموقراطية" في هذا النص ليس لها على الإطلاق ذلك المعنى الاستهجائي الذي يوصف به نظام فاسد [أو كان، في العصور القديمة وبعض مما تلاها]. بل لها - في [مؤلف القديس توما "في الحكم"...] *De Regimine principum* - بالضبط نفس المعنى الذي لكلمة *Politia* [اللاتينية، والتي لها معنى "التعايش السياسي".] [ومن ثم ندرك كم كان المؤلف - إيف كاتان - مُحققاً في انبهاره بتلك الريادة للقديس توما الأكويني. أ.ع.ب.]. في ذلك، يتابع الأكويني أرسطو الذي يلاحظ بالغُ ترددُه "في معنى كلمة "الديموقراطية": يُنظر له على سبيل المثال كتاب "السياسة": الكتاب الثالث. الفصل السابع عشر، والكتاب السادس. الفصل الثاني، VI, 2 ; 1288a, 20 ; III, 17, *Politique*, 1317b, 3-10] [وبالفعل إن في ترجمة أحمد لطفي السيد لمؤلف أرسطو إلى العربية عن الترجمة الفرنسية لـ "جول برتلمي سانت هيلير" Jules Barthélemy-Saint-Hilaire - في طبعة محدثة نشرتها في مصر الدار القومية للطباعة والنشر، بدون تاريخ - نرد أدلة كثيرة على ذلك التردد الذي ينسبه المؤلف - إيف كاتان - إلى أرسطو، على سبيل المثال في الفصول (التي يؤثر الأستاذ أحمد لطفي السيد لها تسميتها بـ "الأبواب") الأول من الكتاب الثالث (ص ١٨١-١٨٦) والثاني والثالث والرابع والخامس والسابع والعاشر والحادي عشر من الكتاب السادس (ص ٣١١-٣٣٠) وصر ٣٤٣-٣٥١) والأول والثاني والثالث والرابع من الكتاب السابع (ص ٣٦٣-٣٨٠) والرابع والسابع من الكتاب الثامن (ص ٤٠١-٤٠٣) وصر ٤١٥-٤٢٤). لكن لعل أقوى تلك الأدلة على صحة حكم الأستاذ كاتان هو ما ورد في

إذن فالنظام الذى يصفه الأكويني فى هذا المقام، هو خليطٌ من الملكية والأرستوقراطية والديموقراطية. بمزيدٍ من الإيضاح فإن ذلك النظام "حَسَن الاعتدال"، مَقْدَّرٌ له زعيمٌ بمفرده؛ حيزت له السيادة على الجميع. لكنْ يعاون هذا الفردَ عددٌ ما من "التابعين" *principantes* [باللاتينية] يُنتخبون هم أنفسهم من قِبل الشعب، ويمكن أن يُختاروا من بين أفرادهِ. من الجليُّ أن الأكويني يتطلع من تدرج السلطات ذاك إلى تركيبٍ للنظمة، بداخله تلغى التناقضات بعضها بعضاً بالتبادل. فى الداخل ذاته لذلك النظام المتزن، يلاقى الطغيان - الذى هو أخطر الاحتمالات المَتَوَقَّعة لأى من الأنظمة الملكية - نقيضه وما يوازِنه، فى شخص أولئك التابعين. أما وجود زعيمٍ منفرد، فيحول دون أى انشقاقات يُحتمل - على الدوام - ظهورها، متى وجد كثيرٌ من الحكّام. وعندئذٍ لا يعود ممكناً لأى من ضروب المعارضة - وهى كلها فى داخل النظام ذاته - أن تتخذ شكل العنف الخالص.

"الباب" الخامس من الكتاب الثالث، من خلطٍ بين "الديمقراطية" و"الديماغوجية" (على نحو ما يكتب الأستاذ أحمد لطفي السيد هاتين الكلمتين، مُغفلًا أيًا من المقابلات العربية للكلمة الثانية، والتي قد يكون أصلُها "الغوغائية")، وينص قول أرسطو إن "ما يميز الديمقراطية من الأوليغرشية (على نحو ما يكتب الأستاذ أحمد لطفي السيد هذه الكلمة، والتي تعنى "حكم النخبة من الأثرياء") إنما هو الفقر والغنى. وفى كل مكان حينما تكون السلطة للأغنياء - أكثرية كانوا أو أقلية - فتلك هى الأوليغرشية، وفى كل مكان حيث تكون للفقراء فتلك هى الديماغوجية". (ص ٢٠١)!! يُقَارَن كذلك تصنيف أرسطو الوارد فى المتن أعلاه. أ.ع.ب.]. يُقَارَن بـ [مؤلف أرسطو الآخر] "الأخلاق إلى نيقوماخوس". الكتاب الخامس. الفصل السادس *Aristote, Ethique à Nicomaque (trad. R. A. Gauthier et J.-Y. Jolif. Desclé de Brouwer éd. 1958-1959), V; 6, 1131a, 27.*

بمعنى مقارب جدًا لهذا، يتطلع مؤلف القديس توما الأكويني "في الحكم" ... إلى تشكيل مؤسسات تحظر على الملك أن يصير طاغية. للأسف أننا لا نملك النص الذي يجعل فيه الأكويني مشروعه البحث - على المستوى الواقعي - في كيفية جعل الملكية "متزنة". لكن ما يذكره الأكويني عن الطغيان، يُجيز الظن بأنه إن كان في إمكانه أن يستكمل أطروحته تلك، لكان سيبلور فيها النظريات التي مستها في ذلك النص - المذكور توثًا أعلاه - من "المجموعة اللاهوتية".

يُظهر تفكير الأكويني بشأن الطغيان أنه مستميت في رفضه للقوة والعنف، وأن أشد الحلول حكمة هو اللجوء إلى الحل القانوني. ويُفسّر الأكويني فكرته قائلاً: إن في خلع الطاغية شروغًا في سلسلة من الإجراءات الخطرة يصعب التكهّن بنتيجتها. حتمًا يؤدّي النضال ضد الطاغية إلى انقسام الشعب إلى فصائل، وعلى من يقود النضال حتى التحرر، ينبغي - لفترةٍ ما - إعمال قواعد الطغيان. عندئذٍ قد يخشى أن تروق له، ويصير - ما إن استكمل انتصاره - طاغيةً أسوأ من سلفه. في الواقع إن الطغيان نوعٌ من وباءٍ تُكَبِّ به السياسة، وما القوة بكافيةٍ للشفاء منه! ما الشفاء إلا بالتبديل في النظام من الداخل، وما التبديل ممكنٌ إلا بتمكّن "سلطةٍ عامةٍ" *auctoritas publica* [باللاتينية] يُوقَرها قانونٌ شرعي. إن ورد في الدستور - على سبيل المثال - أن الملك ينبغي له أن ينتخبه الشعب أو ممثلون للشعب، أو إن عهد بتتصيب الملك إلى سلطةٍ عليا، فلهذه السلطة - أيًا كانت - الحق في خلع الملك إذا ما صار طاغيةً، والإتيان بخلفٍ له. على هذا النحو لا يكون التصرف بعنفٍ، بل بحكمة. لكن من الجلي أن إجراء من هذا القبيل ليس ممكنًا، إلا في نظامٍ "متزن" يوفر ضماناتٍ مؤسسيةً ضد الطغيان. على أنه أيًا كانت افتراضاتنا، فينبغي لنا الإقرار بأنه لا يوجد أبدًا حلٌّ مثالي.. حلٌّ يمكن - سلفًا - استبصار عواقبه جميعًا.

منذئذٍ يمكن إيضاح معنى تحليلات الأكويينى وما تُقضى إليه من نتائج: هي تحليلات أساسها تفكيرٌ فى الوحدة. لكن فى الحياة السياسية الواقعية، يتجلى أن هذا المفهوم للوحدة يستعصى - على نحوٍ فيه مفارقة - على الإدراك الأوّلى. الوحدة العددية لا تعنى تلقائياً وحدة النظام، ووحدة النظام تحوى - على أرض الواقع - بداخلها تعدّداً. فى استحالة التطابق بين هذين الشكّلين للوحدة، قد يبلغ بهما الأمر التعارض فيما بينهما. استخلاص الأكويينى هذا، يجب أن يعد نهائياً. وهذا يعنى أن مفهوم الدولة يستحيل أن يكون موضع التفكير واقعياً، إلا بشرط كَوْن هذا المفهوم موضع تفكيرٍ يشمل التناقض الذى ينطوى المفهوم عليه.

بعبارةٍ أخرى إن مفهوم الدولة يحوى بداخله مفهومين يستحيل التوفيق بينهما واقعياً: مفهوم القدرة ومفهوم العقلانية. مفهوم القدرة يتعلّق بالاعتبارات الخاصة بالوحدة العددية: ينبغى للدولة أن تكون قوّة قادرة، أى يكون فى إمكانها التحقيق الواقعى للمصلحة المشتركة وفرضها إن لزم الأمر. ذلك أنه يبدو من الجليّ أن أغلبية المواطنين ليست متأهّبة للتخلّى - منذ المستهل - عن مصلحتها الشخصية والخاصة، فى سبيل المصلحة المشتركة. إلا أن عاقبة كل انقسام وكل تعدد بداخل الدولة، لا يمكن أن تكون إلا الإضرار بما لها من سلطة نافذة. ينبغى للدولة أن تكون متحدة لكى تكون قوية. الدولة المتردّدة - أو المنقسمة على ذاتها - ضعيفة، ودائماً تُقصر عن المتطلبات الأساسية لماهيتها ذاتها، تلك التى هى ضمان المصلحة المشتركة. من ناحيةٍ أخرى - وعلى نحوٍ بالغ الأساسية هو الآخر - ينبغى للدولة أن تكون قوّة عقلانية! منشأ هذا هو تفكير الأكويينى بشأن الوحدة العددية، التى تستدعى على الفور الكثرة. المصلحة المشتركة هى بالتحديد ما يجب أن تحقّقه الدولة، وعلى الأثر يجب أن يكون مجموع المواطنين على حقيقته ماثلاً حقاً فى الدولة، مثلما يؤدى الانشغال بالقدرة إلى تدبير مؤسسات تجعل وحدة القرار والفعل

ممكنة، يبييت الانشغال بالعقلانية متطلبًا ابتكار هياكل للحكم، تلك الهياكل القابلة لإشراك الجمع -على حقيقته- فيما للدولة من وحدة القرار والفعل تلك.

وينبغي لنا التشديد على أن مفهومي القدرة والعقلانية هذين - اللذين بفعلهما يتم تحديد مفهوم الدولة - يجب ألا يكونا موضع التفكير باعتبارهما متواجهين! ليست الدولة موضع التفكير، عن طريق التمعّن في القدرة والعقلانية بالتعاقب. ذلك أنه عندئذٍ يستحيل أن يوجد حقًا مفهومٌ للدولة، لكن وجود هذا المفهوم لا يتم إلا بتعقّله - بالفعل - كتجاوزٍ لمفهومي القدرة والعقلانية هذين المتعارضين في الظاهر، وكتوفيقٍ واقعيٍّ وعمليٍّ بينهما. والسبيل الوحيد للتوفيق، يبدأ من الاقتناع بضرورة جعل كل من هذين المفهومين نسبيًا للآخر، وهذا يكون باستبطاء صلة واقعية بينهما، تتيح التغلب على ما بينهما من تعارض.

إنما بهذا المعنى ينبغي "النظام حسن الاعتدال" الذي يعرض له الأكوييني. ليس هذا النظام مجرد تحديد مواقع - تواجه بعضها البعض - لملك وحكام تابعين وشعب. ليست هذه المستويات الثلاثة ماثلة إلا في الظاهر. هي تطغى - جزئيًا - على بعضها البعض، وتتعدّى على بعضها البعض. كيف يكون هذا ممكنًا على أرض الواقع؟ الفلسفة السياسية عاجزة عن الإجابة عن هذا السؤال، ذلك أن الأمر يبييت عندئذٍ متعلقًا بممارسة تتخذ موضعها في زمانٍ ومكانٍ مُعيّنين. وهي ممارسة موضوعها تاريخٌ محدّدٌ وكذلك موقفٌ محدّد. لكن ما يمكن للفلسفة السياسية الكشف عنه، هو ما يتطلّب ذلك النظام في مجال الأخلاق: إذ يكون الإنسان ما هو إياه، فوحّدها صيغة من هذا النوع [الأخلاقي] تتيح للدولة الوفاء بما لماهيتها من ضابط.

إذا سُمح لى بإجمال ما هو أساسى فى فكر الأكويى السياسى بشأن ماهية الدولة، فقد يجوز القول إن الدولة فى عرفه تُمثل إجراء لا شيئاً. هى امتداد وفاعلية، لا واقع ثابت. منذئذ يكون على ماهية الدولة اتخاذ مختلف الأشكال والتغيرات، وفقاً للملابسات. تارة يفرض الالتزام بتقوية المؤسسات التى تجعل من الدولة أداة قادرة، وتارة يكون واجباً - على العكس - الدفاع عن المواطنين ضد تسلطٍ يُحتمل أن يصير طغياناً. الوفاء بهذا الواجب، يكون عن طريق المزيد من إشراك المواطنين فى آليات القرار التى للحكم. وعلى الدوام يجب مواصلة تلك الحركة الدائبة - جيئةً وذهاباً - بين قطبى سلطة القرار العليا: بين الوحدة والكثرة، وبين القمة والقاعدة، وبين الحاكم كقائد والمواطنين كهيئة^(١).

(١) فى مستهل الفصل التالى - الحادى عشر - سجد المؤلف - إيف كاتان - متمسكاً بذكر كلمة "المواطنين" مسبوقةً بكلمة "الهيئة"، لأن مصطلح "هيئة المواطنين" يعنى لديه ما ندعوه اليوم "الأمة"، وليس مجرد الأفراد المتفرقين الذين يجمعهم وطنٌ على أرضه. وهذا كما يذكر المؤلف نفسه فى ذلك الفصل. أ.ع.ب.

الفصل الحادى عشر

السيادة والسلطة ثالثًا: الدولة والأمة

فى ذلك "النظام حَسَن الاعتدال" الذى يعرض له الأكويى، يُمَثِّل كلُّ من الحاكم وهىئةِ المواطنىن - معًا - السلطةَ الواقعية للقرار وللِفعل. وهذان الممثلان لتلك السلطة متطابقان تطابقًا مرجعه المصلحة المشتركة، التى هى للدولة الغاية؛ بمثلما هى الغاية للسياسة عموماً. واقع الأمر أن تلك هى المسألة الأساسية التى يكشف عنها فكر توما الأكويى، ومن المهم الوقوف على كيفية فهمه لذلك التطابق النسبى بين الدولة وهىئة المواطنىن، أى بين الدولة وما ندعوه اليوم "الأمة".

واقعياً تمثل الدولة الغيرية التى يستحيل على الإنسان الإفلات منها، فالإنسان لا يكون على الفور عقلانياً، لكن تلك الغيرية ليست إلا نسبية. المواطن يلاقى نفسه فى الدولة، بالذات من حيث إن الدولة ليست شيئاً آخر سوى مَسْعَى إلى التجسيد الواقعى للعقل. إذن فمن الممكن - على نحوٍ ما يحاول توما الأكويى أن يُظهر فى نظريته للتمثيل [بمعنى إنابة الشعب من يمثله] - التغلب على الغيرية دائماً؛ فلأن الإنسان تام العقلانية، سيتضح له أنه فى مُضِيّه من ذاته إلى الدولة، يمضى - فى حقيقة الأمر - من شىء إلى ذات الشىء، فإن وُجِدَتْ - رغم ذلك - غيرية ما، فلأن الإنسان ينبغى أن يكون عقلانياً. الدولة تمثل ذلك الإجراء الذى بفعله يسعى البشر - فى مجتمعٍ - إلى بلوغ العقلانية.

على هذا النحو، يكون طرح مسألة الصلات التي بين الدولة و[ما يُعرف باسم] الأمة؛ التي هي هيئة المواطنين. نظريًا - كما سلف أن ذكرت - تبدو المسألة قابلةً للحل: الدولة هي الإجراء الذي بفعله يتاح لهيئة المواطنين في مجموعها - ولكل مواطن، بصفة خاصة - بلوغ العقلانية. على أن هذه المسألة تُطرح في الممارسة، وفي الممارسة ينبغي لها أن تجد حلاً. على حد علمي فإن توما الأكويني لم يعرض مباشرة لهذه المسألة، وإن لم تكن قليلةً تلك التحليلات الواردة في أعماله؛ المنصبة - على نحوٍ ما - على مسألة الصلات بين الدولة والأمة تلك.

أولاً: الرغبة الطبيعية في الدولة

لنعد إلى النظرية الأساسية في تفكير الأكويني السياسي، تلك النظرية التي آلت إليه من أرسطو؛ والخاصة بالسمة الطبيعية للمجتمع السياسي. القول بأن الإنسان يرغب بطبيعته في المجتمع السياسي، هو التأكيد على أن هذا المجتمع يمثل مصلحةً يستحيل - واقعياً - أن تتحقق ماهية الإنسان بدونها. في شروح الأكويني على كتابات أرسطو، نجده يكتب قائلاً إن "في كل إنسان توجد فاعلية طبيعية *quidam naturalis impetus* [باللاتينية]، تنزع به صوب الرابطة التي هي الوطن. وهذا على نفس النحو الذي توجد به - في كل إنسان - فاعلية تجذبه إلى العضيلة".^(١)

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في السياسة: الكتاب الأول. النرس الأول 1. *In Polit. I, 1*.

يبدو أنه يكفي للإجابة عن السؤال عن الصلات بين الدولة والأمة، تحديد هذا أو ذاك من المواقف التى تتحقق فيها الرغبة الطبيعية فى المجتمع السياسى، وما يعنيه هذا التحقق.

لأن الإنسان كائنٌ عقلانى، فبحكم هذا تكون جميع رغباته فى انفتاح على اللا متناهى، أى على كُلِّية الوجود؛ فى اكتمال هذه الكلِّية. الإرادة - من حيث إنها ميلٌ فطرى، أى رغبةٌ طبيعية - منفتحةٌ على المصلحة، لا على مصلحةٍ خاصة لهذا أو ذاك؛ بل على المصلحة العامة. لن يمكن وصف هذه الرغبة أو تلك بأنها مبهمة، بما أنها - واقعياً - يكون موضعها على الدوام هذه أو تلك من المصالح الخاصة، لكن الرغبة من حيث هى رغبة، مبهمة بالفعل؛ فإذا يمكن أن يكون موضوع الرغبة جميع المصالح، فليست الرغبة مُقرَّرةً على أى نحوٍ بعينه. الرغبة تتجاوز المصالح كافةً، وما أىٌ من المصالح بما يستدعى الرغبة على نحوٍ ملزم. إذن فإن معنى الرغبة فى هذه المصلحة أو تلك على نحوٍ فعلى، هو فعلٌ خاص يطبَّق الرغبة العامة - أى الرغبة فى المصلحة الكلِّية - على مصلحةٍ بعينها. إنما الشمول الذى تتسم به هذه الرغبة، هو الذى يقرَّر تعريف الإرادة بأنها قوة عقلانية. إذن يجب التمييز بين الرغبة الطبيعية - التى لا تعبر فى ذاتها إلا عن طبيعة الإرادة، والتى تظل على الدوام خالصة الشكلىة - والرغبة الخاصة، وهى الرغبة التى تتخذ لها موضوعاً من شىءٍ بعينه - محددي وواقعي - أى تتخذ موضوعها من هذا الشىء بعينه أو ذاك؛ لا من كلِّ من الأشياء ذات المنفعة على السواء. الرغبة الخاصة تلك، لا تصير واقعيةً إلا فى الواحد بعينه من أفعال الإرادة - بأدق معانى الكلمة - ومن ثمَّ فهى تظل دائماً محددة وخارجية، على نحوٍ ما.

متى طبقنا هذه الملاحظات على الرغبة الطبيعية فى المجتمع السياسى، سيتأكد لنا أن هذه الرغبة لا تكفى وحدها لتأسيس وجود سياسى حقيقى. ينبغى لهذه الرغبة أن تتطور، لتصير رغبة فى مجتمع سياسى بعينه وواقعى. يجب أن تصدر إرادة واقعية، محلها مجتمع بعينه، وهذه الإرادة ينبغى لها أن تصدر من العمق الكلى للفاعلية الطبيعية؛ فى تجاوزها لكل مجتمع معين.

إذن فى أصل المجتمع السياسى، يجب وضع ما يمكن أن يدعى "ميثاقاً سياسياً". ليس هذا الميثاق عقداً، فما هو إلا التفعيل الواقعى للرغبة الطبيعية فى المجتمع السياسى. لذا يجب ألا يُفسر من منظور "الإرادة" الخالصة. إذ يفى المجتمع السياسى بحاجة أساسية للإنسان، فهو من ثم طبيعى تماماً، وتلقائى لا طارئ. لكن يستحيل أن تكون هذه التلقائية تامة؛ فلأن الإنسان مضطرب إلى إنشاء المجتمع السياسى، نراه يجد نفسه حتماً إزاء واقع يظل - جزئياً - خارجياً عنه. الرغبة الطبيعية التى يعرض لها الأكويني - على أثر أرسطو - لا تتحقق إلا بتعنيها. يستحيل استهداف المجتمع السياسى الداخلى - ذلك المجتمع الذى يفى تماماً بالرغبة الطبيعية - على نحو خالص، إلا باعتباره مثلاً، متى تم الانتقال إلى التحقيق الواقعى لذلك المجتمع، فقد وجب كذلك تقبل التحديد والتعيين: برغبة الفرد فى المجتمع بصفة عامة، يكون أقصى ما يستطيع الفرد تحقيقه مجتمعاً بعينه. لكن ما يحدد ويُعين رغبة الفرد الطبيعية فى المجتمع السياسى - إذ يحققها - هو جهازٌ حكومى ما (وهذا استخلاص مهم). أجل إن ما يحقق رغبة الفرد الطبيعية فى المجتمع السياسى، هو هيكلة قانونية، بالاختصار هو ما يدعى الدولة؛ والتى هى - لفكرة المجتمع السياسى - بمثابة ما يجعل من فكرة كلية - هى المجتمع السياسى - مادةً فرديةً.

حين يعرض الأكويينى للمجتمع السياسى الأول، فهو يلفت النظر إلى أنه لم يكف أن يوجد تَجَمُّعٌ لبشر - فى نفس الموضوع - لكى يشرع تجمعهم ذاك فى اكتساب صفة مجتمع له وجود^(١). لقد وجب كذلك أن يُنصَّبوا زعيمًا، وبهذا المعنى فإن المجتمع الواقعى يتجاوز الرغبة الطبيعية فى المجتمع السياسى.

ليس فى مضمون الرغبة الطبيعية على الإطلاق تأسيس هذا من المجتمعات بدلاً من ذاك، أو جعل هذا من الأفراد زعيمًا بدلاً من ذاك. إنما لكى يتم تحقق هذه الرغبة، فإن التجاوز - الذى يجريه فيها المجتمع الواقعى - مُتَطَلَّبٌ نوعًا ما، وهذا بمعنى أن المجتمع الواقعى تعيينٌ، وأنه هو الخارجية. هذا الفارق بين الرغبة الطبيعية والموضوع المحدد - الذى به تتحقق الرغبة الطبيعية على أرض الواقع - يتم التعبير عنه فيما هو أساسى من أطر قانونية، وتحديدات للحياة السياسية الواقعية. وهذا الفارق يُبرِّز المسافة التى تُتَّخذ - فى الظاهر على الأقل - بين الأمة كهيئة للمواطنين، والدولة كتمثيل واقعى لسلطة العقل. هذا النوع من الازدواجية ليس عارضًا؛ ليست هذه الازدواجية حادثةً يطرأ على الحياة السياسية، وفى الإمكان تفاديه. إنما الازدواجية مرتبطةً بالإنسان الذى يؤسس المجتمع. ما نلقاه هنا. هو كنظير لتلك القواعد الميتافيزيقية - التى وفقاً لها لا يبلغ العقل الإنسانى الكُلِّية، إلا عَبْرَ مُفْرَدٍ مُدْرَكٍ - والتى درسناها فيما سلف: العقل لا يحقق رغبته الطبيعية، إلا بخضوعه للخارجية وللتعيين.

ثانيًا: الشعب، مصدر السلطة

إلى نفس الاستخلاصات السابقة، يؤدِّى بحث مسألة ما تُنسب إليه السلطة. فى ختام هذه الدراسة، سوف أبحث مسألة أصل السلطة فى أعماقه، لكن فى هذا

(١) المصدر السابق [المذكور فى الهامش السابق مباشرة] عينه، Ibid..

المقام سأقتصر بحثي على ما يذكره الأكويوني بشأن دور الشعب في اختيار من سيَجسّد السلطة فعليًّا. يبدو لي في الإمكان - دون أدنى خطأ - التأكيد على ما يعتقده الأكويوني بشأن رجوع اختيار ممثل السلطة إلى الشعب (أثّا كانت - من ناحيتها - كيفية ذلك الاختيار). وهذا بحكم طبيعة المجتمع السياسي ذاتها. والاعتراض الذي يعاود الأكويوني توجيهه في "المجموعة اللاهوتية"، ينصبُّ على محاولة تعميم ما ورد في شريعة موسى من احتفاظ الإله لنفسه بسلطة اختيار الحاكم الأعلى، في حين لم يملك الشعب نفس السلطة إلا بشأن القادة التابعين. لكنه اعتراض لا يقبله الأكويوني على نحوٍ مطلق، إذ يسترعى الانتباه إلى أن تلك كانت حالةً خاصةً للغاية وغير مسبوقةٍ على الإطلاق: "كان ذلك الشعب مُوجَّهًا بعنايةٍ خاصةٍ من الإله (...). ولهذا السبب احتفظ الإله لنفسه بسلطة اختيار الحاكم الأعلى".^(١) بخلاف تلك الحالة، يستحيل الرجوع إلى اختيارٍ غيبي - أو منسوبٍ إلى الشريعة السماوية - لبشرٍ أو لجمعٍ من البشر.

وعلى العكس يرفض الأكويوني ما يمكن أن يُسمّى اختيارًا طبيعيًّا، إن كان المقصود - بذاك المسمّى - تأكيد ما يُحتمل أن تتمتع به - بالطبيعة - سلالةٌ أو أسرةٌ أو بشر، من سماتٍ مؤهّلةٍ للحكم. من وجهة النظر الطبيعية - وبالمعنى الدقيق - فإن البشر جميعًا متساوون، من حيث نفس كونهم بشرًا. بل يجب أن يُقال إن البشر ليسوا مؤهلين لممارسة الحكم، بقدر ما هم مؤهلون لخضوعهم له. واقع الأمر هو أن كل امرئٍ ميّالٍ إلى الانشغال بمصلحته الخاصة، بأكثر منه إلى الانشغال بالمصلحة العامة. والطبيعة تربط النفس البشرية - وفقًا لما هو متّصلٌ فيها - بالنازع إلى الانصياع، بأكثر ممّا تفعل بالأهليّة للحكم. ورغم ذلك فإن نص

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثاني. المسألة الخامسة بعد المائة. البند الأول.

الاعتراض الأول، والرد على الاعتراض الأول *S. T. 1a2ae, q. 105, a. 1. obj. 1, et ad 1um*

أرسطو الذى يُعقَّب عليه الأكويينى، يفسِّح الطريق لإجراء استثنائى^(١): إن تأكَّد بالبرهان وجود تَأَلُّقٍ بالفضيلة من سلالةٍ أو فرد - إلى مدى يتجاوز ما فى الآخرين جميعاً - فسيكون عدلاً أن يُخلَع المَلِك على تلك السلالة أو على ذلك الفرد. ذلك أن جعل من يتفوق فى الفضيلة زعيماً على الآخرين، هو ممَّا يوافق الطبيعة. فمن الواجب الانتباه إلى ما يستخدمه الأكويينى من عبارات: إن من يرد لديه ذكرهم من أفراد سلالة أو من حُكَّامٍ أفراد، ليسوا مُحَوَّلِينَ بسلطة الحكم على نحوٍ طبيعى وتلقائى. فأولاً يجب أن يملك أىُّ من أولئك الصفات المطلوبة من أجل أن يعهد إليه بالسلطة، ثم يكون الشعب هو الذى يصادق - بحرَّ اختياره - على شخص شاغل منصبٍ لم تقم الطبيعة (المكتسبة - فى هذه الحالة - بفعل ممارسة الفضيلة) بجعله يشغل المنصب بالفعل، بل بمجرد ترشيحه له. كل ما يمكن استخلاصه إذن من ذلك النص، هو أن الشعب - إذ ينتخب حكومته - ينبغي له أن يأخذ فى الاعتبار ما للمرشحين المائلين من فضيلة سياسية، وأن الصفات الوراثية - الطبيعية تماماً - لا تشكِّل جدارةً بالسلطة.

ما يتم التآذى إليه إذن هو أنه فى "أفضل تنظيم للحكم" *optima ordinatio principum* [باللاتينية]^(٢) على حد تعبير الأكويينى، يكون الشعب هو الذى يُعيِّن حُكَّامَه. وينبغى له التأكيد على أن ما يذكره الأكويينى - بإيضاحٍ بالغ الدقة - هو "اختيار" الحاكم، وأنه لا يُبادر - على أى نحو كان - بتقرير الشكل الذى ينبغى أن يتخذه النظام السياسى. إذن فمن المستحيل الخروج من هذه النظرية باستخلاصٍ

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى السياسة: الكتاب الثالث. الدرس السادس عشر

.In Polit. III, 16

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الخامسة بعد المائة. البند الأول

.S. T. 1a2ae, q. 105, a. 1

مفادُ أن الديمقراطية ستكون - لدى الأكويني - الشكل الأَوْحد لنظامٍ سياسيٍّ مُتَّسِقٍ بالقانون الطبيعي. في عرف الأكويني أنه في جميع أشكال النظام السياسي، يجب أن يكون إلى الشعب مرجع تعيين الحكام. هذا هو الأسلوب الأَوْحد لضمان غُذُوِّ الزعيم - المنتخب على هذا النحو بغالبية أصوات الشعب - مشرفاً على الأمة بالنيابة [عن الأمة ذاتها!]، كي يحكمها في شكل النظام الجارى العمل به. وبهذا الصدد، فكَذلك يرجع إلى الشعب اختيار ذلك النظام.

ثالثاً: الأمة والدولة: تطابقٌ نسبي

ليست هذه النظرية عند الأكويني نتاج خبرةٍ عاشها هو أو آخرون، أو توصيفاً لخبرةٍ من هذا القبيل. إنما يتعلّق الأمر لديه بنظرية فلسفية، ناشئة عن تحليله للسلطة. مَبْغَى الأكويني هو أن يجعل ما يوجَد من تطابقٍ نسبيٍّ بين الأمة والدولة موضع التفكير، ويخرج من ثَمَّ بالاستخلاصات اللازمة. إن تَطَلَّب ذلك التطابق أن تكون الدولة موضع التفكير باعتبارها "وكيلاً" عن الأمة، فعندئذٍ يغدو محتوماً كذلك أن يوجد ظهورٌ حقيقي لهذا التطابق النسبي، في تلك العملية - الأوَّلِيَّة على نحوٍ ما - التي هي الاختيار الواقعي لمن سيمارس السلطة باسم الأمة ولمصلحتها؛ وهو من سيجسّد سطوة الدولة. ينبغي أن يكون هذا الاختيار هو الفعل الذى بواسطته يُنصَّب الشعب نفسه، باعتباره صاحب سلطةٍ يدوم هو نفسه التمتع بها - على نحوٍ ما كان الحال في الوطن الإغريقي [القديم] - أو يُفَوَّض بها من يُمثِّلُه. من الجليّ تماماً أن هذه النظرية تستند إلى مفهومٍ للمواطنة فعّالٍ ومسئول. ذاك هو مفهوم الأكويني فيما كتبه في "المجموعة اللاهوتية"، قائلاً إن "أرسطو يُميّز في المواطنة بين درجتين، درجةٍ كاملةٍ وأخرى نسبية: يكون مواطناً كاملاً ذلك

الذى يستطيع ممارسة المهام المدنية، شأن المشاركة فى المشاورات والقرارات العامة. وبالمعنى النسبى، يمكن لأى ممن يقيمون بالوطن، أن يكون مؤهلاً لوصفه بأنه مواطن".^(١)

إذن، فى هذا المقام قد تم إشهار ضابط أو قاعدة، غايتهما التعبير عن القانون الطبيعى. ومن ناحية أخرى فمن المدهش تماماً أن الأكوينى يصوغ هذه القاعدة بشأن "النظام حسن الاعتدال"، الذى يبدو له أفضل نظام؛ ومن ثم يكتسب مرتبة الضابط أو القاعدة. الأكوينى يرى فى هذه القاعدة أفضل كيفية لتحقيق المواطنة: ينبغى أن تسير الأمور على هذا النحو - كما يقول فيما كتب - "كى يشارك الجميع فى فعل الحكم".^(٢) وهو لا يذكر الكيفيات الواقعية لتطبيق هذه القاعدة. فى الإمكان أن تكون هذه الكيفيات مختلفة، وتتوحد بحسب ملائمة المكان والزمان والثقافة. ليس هدف هذه القاعدة جعل جميع المجتمعات الإنسانية متماثلة ببعضها البعض، ولا هى كذلك ما تحتاجه تلك المجتمعات من تزيين. إنما هى قاعدة، وتظل قاعدة فى أى مجتمع كان؛ فلأن هذه القاعدة عامة ومجردة، ينبغى - من حيثئذ - أن تُهيكل الفعل المُؤَلَّد لما هو خاصٌ ومُتَعَيَّن (بمعنى "واقعى"). على نحو خاص وغير مسبوق فى كثير من الأحيان - وفريد فى بعضها - يجب أن تكون هذه القاعدة ماثلة فى كل المجتمعات الإنسانية. حينئذ ستكون هى المتيحة لتقييم قدرة تلك المجتمعات على بلوغ الإنسانية.

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الخامسة بعد المائة. البند الثالث.

الرد على الاعتراض الثانى S. T. 1a2ae, q. 105, a. 3, ad 2um. تُنظر كذلك شروح القديس

توما على كتاب أرسطو فى السياسة: الكتاب الثالث. الدرس الرابع 4. In Polit. III, 4.

(٢) "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الخامسة بعد المائة. البند الأول

S. T. 1a2ae, q. 105, a. 1

تاريخياً وجد الأكويينى نفسه إزاء نظامين سياسيين لتولى السلطة، هما نظام الوراثة ونظام الانتخاب. وفى رأى الأكويينى أنه - على الصعيد النظرى الخالص - لا توجد أية مشكلة، وهو القائل فيما كتب إنه "على الدوام يُفضّل تولى السلطة بالانتخاب، تولىها بالوراثة".^(١) وإن كان القديس توما - فى نفس النص - يضيف قوله إنه "... يمكن أن يكون التولى بالوراثة أفضل، بصفة عارضة". فى نظام الوراثة - من ذاته - إضرارٌ بماهية الإنسان، إذ يُحلّ جبريةً آليةً محل الاختيار الحر؛ جاعلاً الأولوية للطبيعة على العقل والحرية. أما نظام الانتخاب والذى هو الأفضل لحقوق الإنسان، فلسفياً يفترض فى المواطنين عقلانية كافية. أولئك مطالبون بأن يختاروا زعيماً، أى ممثلاً للمصلحة المشتركة؛ ومن ثمّ للعقل. الحق فى الانتخاب - بكل ما تعنيه الكلمة - مكفولٌ لمن هو حقاً مواطناً، أى من باستطاعته أن يحكم وأن يكون محكوماً. إذن تستلزم المواطنة - والقدرة على الاختيار - رعايا قد تجاوزوا طوَر الأهواء والخصوصية. إن لم يكن أعضاء المجتمع - أى الناهبون - على هذا النحو، فإن الاختيار من قِبل الشعب لن يشكل هيئة سياسية. إنما سيخضع هذا الاختيار الأمة لسلطة من قد يكون مُسيّراً بالهوى، ومفوّضاً من قِبل جماعة ضغط أو فصيل.

من جهةٍ أخرى فإن الأكويينى لم يغيب عنه أن ممارسة السلطة تتطلب نوعاً من الحرفية وقدراً من المعرفة، وكذلك حدّاً أدنى من التحلّى بالأخلاق (وهذا على نحوٍ أشدّ أساسية)، أى أن ممارسة السلطة تتطلب - فى المحصلة النهائية - تأهيلاً ما. يقيناً إن المواطنة تؤهّل للحكم، وإنه فى الحياة العامة أساساً، يوجد ما يكتمل من

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو فى السياسة: الكتاب الثالث. الدرس الرابع عشر

قدرة على الاضطلاع بالمهام السياسية. لكن يجب ألا يغفل المرء عما هو نظري في هذا المرتقب: المواطن الحقيقي مؤهل للحكم، ولكن من حيث نفس كونه مؤهلاً لكل من الخضوع للزعيم والإسهام في المصلحة المشتركة، لكن المشكلة هي في العثور على المواطن الحقيقي، مكتمل العقلانية والوعي بالمصلحة المشتركة. في معظم الأحوال يثبت الواقع أن النزوع إلى المصلحة المشتركة، لا يكون إلا بتأثير الإلزام. وفي معظم الأحيان يستغل من يكون مفوضاً بمهمة ذات شأن، أهميته لخدمة مصلحته الخاصة؛ مستخفاً بالعقل؛ وعليه يكون الرجوع إلى الحل الأرسطي الخاص بسلالة أو أسرة مقتررة تقليدياً للحكم، ومؤهلة سلفاً لهذا الدور؛ بحكم العادة والتعلم. ما من شك كبير في أن هذا ليس الحل المثالي، لكن يمكن أن تكون به بعض المزايا. إن افتقدت العقلانية التامة، ففي الإمكان - على الأقل - الاطمئنان إلى "اعتبار على الحكم، يجعل الخضوع بالغ اليسر".^(١)

على هذا النحو فإن القاعدة المطلقة هي أن الدولة ينبغي لها أن تمثل الشعب، وأن تتطابق به بطريقة مثالية. نظرياً يبدو مفترضاً أن يكون نظام الانتخاب أفضل ضمان لهذا التطابق. لكن في هذا الحل سالف افتراض لكون المسألة محلولة!! فالانتخاب لن يجيء بمن هو جدير بتولى السلطة، ما لم يكن المواطنون أنفسهم عقلانيين؛ قادرين على حكم أنفسهم بأنفسهم. على هذا النحو قد يؤدي النظام الأفضل إلى تفكك الحياة السياسية، وقد يقر الانتخاب الهوى ويخدم المصلحة الخاصة بدلاً من العقلانية. عندئذ فلن يوجد سوى مظهر للحكم، ولن توجد في الواقع سلطة عقلانية. إذن فمن الضروري تصحيح الموقف من الخارج، باللجوء

(١) شروح القديس توما على كتاب أرسطو في السياسة: الكتاب الثالث. الدرس الرابع عشر

In Polit. III, 14

إلى نوع من طرف ثالث. الأكويني يكتشف ذلك الطرف الثالث في نظام الوراثة! على ما فى هذا من مفارقة، فإن إنقاذ العقل لا ينبج إلا باللجوء إلى عنصر طبيعى، لا إلى عنصر عقلائى!! لكن بامعان الفكر، يتضح أن ذلك النظام لا يكتسب قيمته من حيث إنه - على نحو خالص - وراثى وطبيعى. إنما تكون لذلك النظام قيمة، لأن العقل قد يستثمر اللا عقلائى؛ مثلما قد يهجر ما هو عقلائى.

مرة أخرى يجب استخلاص الآتى: مسألة الحياة السياسية غير قابلة للحل، إلا فى إطار من العقلانية التامة إ باعتبار اللا عقلائى بدوره استثماراً للعقل، وكذلك هجران ما هو عقلائى]. من يذكر هذا الذى بات يُحسب من ثمار فكر الأكويني، يُقر بأن المسألة السياسية لا حل لها إلا مما هو وقتى، بما أن العقلانية لا تتاح أبداً، بل تستوجب المثابرة على تشكيلها باستمرار. على هذا النحو فإن التطابق بين الأمة والدولة يمكن أن يوضع موضع التفكير فى النظرية، لكنه لا يتخذ موقعاً بين الأحداث الواقعية أبداً. إذن فهو ليس من المعطيات التجريبية، ولا يتجلى إلا على هيئة ضابط، ليست المسافة التى بين الدولة والأمة مظهراً يمكن للتفكير أن يضطلع به ويتجاوزَه فحسب، بل هى دائماً - وإن على نحو ما - مسافة حقيقية؛ وما تقوم به العملية السياسية - أو تحاول أن تقوم به - هو اختصار تلك المسافة، دون أن تُفلح فى تحقيق ذاك تماماً. على هذا النحو لا يمكن أبداً رد السياسة إلى مناورة بين مفاهيم، بل هى مناورة بين قوى حقيقية؛ أيًا كانت - فى حين أو آخر - سطوة هذه القوى ومأسويتها، السياسة هى الموضع الذى فيه يسيطر الإنسان على العنف، ويخفف منه.

فى هذه الممارسة الواقعية، تتجلى الحياة السياسية باعتبارها العملية التى من خلالها تنشأ الأمة - أى ينشد الشعب - التعرف على الذات، فى سلطة هى الدولة؛

والتي تظل على الدوام ما هو غير الأمة (وغير الشعب). هذه المسافة - بين الدولة والأمة - تُبدى لكل مواطن - وللمجتمع بأكمله - أن العقلانية ليست منفعة مكتسبة، بل مهمة يتعين إنجازها... مهمة لا نهاية لها. لكن لدى عالم اللاهوت توما الأكويني، يكون هذا النقصان في الوجود السياسي، كذلك موضع استرداد الوعي بتجاوز آخر تنطوي عليه السلطة السياسية؛ لأن المجتمع السياسي بأكمله ينطوي عليه. هذا التجاوز تؤكدُه عبارة القديس بولس التي صارت من مُسلّمات الفكر السياسي المسيحي، تلك التي يعلن بها أنه "ليس سلطانٌ إلا من الله" *Omnis potestas a Deo* [باللاتينية]. وعليه فمن المهم في ختام هذه الدراسة، الإجابة عن سؤالٍ هو "كيف كان الأكويني يفهم بيان القديس بولس ذلك، ويبرره؟" وهذا من المنظور الأرسطي، والذي كان توما الأكويني يجعل منه منظوره هو.

الفصل الثانى عشر

السيادة والسلطة

رابعًا: لا سلطانَ إلا من الله OMNIS POTESTAS A DEO [باللاتينية]

المسافة بين السلطة والمجتمع السياسى، أى بين الدولة والأمة - وهى مسافة معترف بها - تطرح على عالم اللاهوت توما الأكوينى مسألة بعينها - لا تقبل اختزالاً واقعياً - هى مسألة الأصل الأول للسلطة. "ليس سلطانٌ إلا من الله"، هو ما أكدّه العرّف المسيحى؛ بدءًا بالقديس بولس^(١). هذا بديهيٌّ بشأن السلطة الروحية، لكن فى كل من رسالة بولس إلى أهل رومية ورسالة بطرس الأولى، مبادرة إلى تطبيق تلك المُسلّمة على السلطة السياسية^(٢). لقد ذَكَرْتُ كيف استُخدمَت تلك

(١) رسالة القديس بولس إلى أهل رومية : الأصحاح الثالث عشر : العدد واحد وما يليه : "لتخضع كل نفس للسلطين الفاتقة. لأنه ليس سلطانٌ إلا من الله والسلطين الكائنة هى مرتبةٌ من الله. حتى أن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة. (...). افعل الصلاح فيكون لك مدحٌ منه. لأنه [السلطان] خادم الله للصلاح. لكن إن فعلت الشر فحُف. لأنه لا يحمل السيف عبثًا، إذ هو خادم الله منقّم للغضب من الذى يفعل الشر". [طبق الأصل العربى، فى نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة. ص ٣٤٣-٣٤٤] S. Paul, Lettre aux Romains, 13, 1 sq.

(٢) رسالة بطرس الأولى : الإصحاح الثانى : العدد ثلاثة عشر والعدد أربعة عشر : "فاخضعوا لكل ترتيب بشرى من أجل الرب. إن كان للملك فكمُنْ هو فوق الكل، أو للولاة كمرسلين منه

النصوص في الفكر القرووسطي^(١) لتبرير خضوع السلطة الزمنية للسلطة الروحية. ومهما تكن التطبيقات الواقعية لهذا البيان اللاهوتي، فإنه وسيلة لاخترال - بلا رجعة - لما تأكد وجوده من مسافة بين الأمة والدولة. وهذا بما يقوم به هذا البيان من سالف تبرير لعقلانية الدولة. لكن يبدو أن فكر الأكوييني يُمتلّ تعارضاً بذلك العرف المسيحي الذي استتبّ زمناً، وهذا لأن القديس توما يجعل مصدر السلطة السياسية من المجتمع ذاته. وفي المحصلة النهائية يجعل الأكوييني مصدر السلطة السياسية من الرغبة الطبيعية في المجتمع، تلك [الرغبة] التي تُهيكَل ماهية الإنسان. إذن يبدو من المهم الوقوف على كيفية اتخاذ الأكوييني موقفه بشأن ذلك العرف، وكيفية تأديبه إلى تحديد فكره السياسي.

أولاً: مسألة أصل السلطة

لدى الأكوييني أنه ما من بلوغ حقيقي وواقعي للجماعة إلى السلطة، ما لم تتوصل إلى أن تكون لها حكومة. هذه الحكومة.. هذه الدولة، تمثل الشعب باعتباره وحدة *sub ratione unitatis* [باللاتينية]. الدولة هي الشعب، بالذات من حيث إن الشعب شعب، أي جمع مُساق إلى الوحدة؛ بحكم نظام داخلي. الدولة - من حيث ماهيتها ذاتها - تملك السلطة، بما أنها هي التمثيل الواقعي لمتطلبات العقل الكلي؛ ولا شيء غير هذا. المنظومة التي يوحى بها الأكوييني، منظومة متماسكة؛ ليس

للانتقام من فاعلي الشر وللمدح لفاعلي الخير". [طبق الأصل العربي، في نشرة "دار الكتاب

المقدس" بالقاهرة، ص ٤٨٨-٤٨٩] *S. Pierre, Première lettre, 2, 13-14*

(١) يُرجع إلى ما أصفناه إلى مقدمة المؤلف من هامش. أ.ع.ب.

بهذه المنظومة أى تتأفر: باستمرار يكون المصطفى من الشيء إلى ذاته، وليس كل من الأطراف إلا بديلاً عن سائرهما؛ إذ يتاح لكل أن يرد إلى العقلانية.

لكن ما فى الأمر بالتحديد، هو أن هذه المنظومة بالغة الكمال! ليست هذه المنظومة عقلانية، إلا لأنها تفترض العقلانية سلفاً، هذه المنظومة تبدد الصعوبات جميعاً؛ فهى منظومة تفترض سلفاً أن كل من يحويهم المجتمع السياسى - من بشر - مواطنون. كذلك تفترض هذه المنظومة توطد البشر على مستوى العقل، وكأنهم مستقرون فى العقل، لكن الأمور فى الواقع، لا تسير على هذا النحو، الأكويى نفسه يقر بهذا. إذن فإذا تفترض المنظومة المقترحة أن المسألة محلولة سلفاً، فهى لا تكتسب أهمية واقعية، ذلك أن الأمر يتعلق أولاً بإنشاء مجتمع عقلانى، لا بالقيادة.

إذن فإن صيرورة الأمة أمة، تكون بمنحها نفسها دولة؛ مما يعنى أنه على نفس هذا النحو يصير المواطن مواطناً. إنما الانطباع المباشر لهذا البيان هو تعليق هذه الصيرورة وتلك على شرط هو أن تسبق الأمة نفسها، وكذلك المواطن؛ أى أن يكون كل منهما ثمة سلفاً، قبل نشوئه ذاته! الشرط هو أن يكونا منذ نقطة البدء، ما لا يمكن أن يكونا - رغم ذلك - إلا فى ختام العملية السياسية. هنا نجد أنفسنا أمام تناقض منقطع النظير: ليس الإنسان عقلانياً إلا من حيث إنه يزوم خضوعه لسلطة الدولة العقلانية. لكن كيف يمكنه بلوغ ذاك، إن لم يكن أصلاً - أى قبل إنشائه للدولة - عقلانياً؟ بالفعل كيف يمكن لكانى لا عقلانى أن يطرح واقعاً عقلانياً؟

إذن فما يثير صعوبة هو أن العقل لا يعطى، بل ينبغى له أن يجرى تشكيله. كيف يكون ذلك التشكيل ممكناً.. كيف يمكن للإنسان مفارقة ما هو غير عقلانى؟ مم يجىء العقل؟ كيف يكون ماثلاً فى اللحظة الحاضرة، وقد كان غائباً فيما مضى؟

كيف لعملية تُشكّل العقل، أن تكون هي نفسها عقلانية (أى تُشكّل العقل فعلياً)؟ متى جرى تأمل الهيئة السياسية [أى الأمة، أو الوطن] من حيث هي مُشكلة - كما جرت العادة على القيام بهذا، بشيء من التّعجل - فلن تلاقى أية صعوبة. لكن متى أُعير الانتباه إلى أمر واقع هو ضرورة تشكيل تلك الهيئة، فعندئذ يتبدّى هذا الأمر الواقع باعتباره غير قابل للتفسير، بل مستحيل! وهذا من حيث ذاك ذاته الذى يتم به تعريفه، أى بأنه أسبق من العقلانية.

فى فكر الأكويني السياسى، تُردّ المسألة - التى يقع الاصطدام بها - إلى وجوب طرحنا بيانين يصعب تماماً التوفيق بينهما؛ فمن ناحية ينبغى لنا أن نقول إن سلطة الدولة مصدرها الأمة، لأن الدولة ليست واقعاً متعالياً، كمثّل عقلٍ إلهيٍّ هبط إلى الأرض (ما الدولة إلا عقل المواطنين، وهى تمثّل هذا العقل موضوعياً وبوضوح). لكن من ناحية أخرى يجب كذلك أن نقول إنه لا يمكن أن تكون الأمة مصدر سلطة الدولة، فما للأمة من وجودٍ سابقٍ لوجود الدولة. هذا كما أنه ما من عقلانية متأصلة - أيّا كانت - تستطيع الأمة منحها، وجعلها موضوعية. هذه المحنة تمثّل فى الفلسفة السياسية إعراباً عن مسألة لاقيناها سلفاً لدى الأكويني بشأن تشكيل العقل، لكن على مستوى علم الإنسان السياسى. هذه المسألة كانت تلك الخاصة بتأسيس الفلسفة، وهذا منذ محاوراة أفلاطون "تيايتتوس"؛ وعلى نحوٍ فيه بُعدٌ مزيّدٌ من العمومية: إن لم يكن الفيلسوف فيلسوفاً مباشرةً، فكيف يمكنه أن يصير فيلسوفاً؟ أبداً لن يصير الإنسان فيلسوفاً، ما لم يكن - على نحوٍ ما - ذلك الفيلسوف، قبل أن يصير إياه!! إن وجب للغدوّ فيلسوفاً أن يتم تجاوز الحياة التجريبية و[تجاوز] الرأى، فعندئذ ينبغى للغدوّ فيلسوفاً أن يكون المرء أصلاً فيلسوفاً؛ بما أن فى هذا التجاوز ذاته، ما يكون من غدوّ المرء فيلسوفاً. وفى إطار الفلسفة السياسية تلاقى نفس المحنة على مستوى المواطن، الذى ينبغى له - على نحوٍ ما - أن يكون أصلاً مواطناً؛ لكى يغدو مواطناً!!

قد يمكن - على نحوٍ ما يتم في العديد من التحليلات السياسية - إغفال هذه المسألة، وهو ما تتخذ كذريعة له رؤيةً للمجتمع السياسي - وللوجود السياسي عموماً - باعتباره سالف التكوين. لكن من المنظور الذي يتخذه الأكوييني في هذا المقام، يبدو من المستحيل نفس الفصل بين طبيعة ما هو سياسي وأصله؛ مثلما يستحيل الفصل بين طبيعة ما هو سياسي ونفس ماهيته. إذن فمن المحال أن تتغاضى فلسفة سياسية عن التفكير في أصل السلطة، أو عن التفكير في أصل العقلانية؛ إن شئنا مزيداً من التعميم.

من الجدير أن يضاف أن مسألة أصل السلطة هذه، لا يمكن ردّها على - نحوٍ مجردٍ وخالص - إلى مسألة الأصل التاريخي. من الممكن تماماً القيام بوصف أصول الدولة وصيرورتها، كأنما من الخارج. وهذا على نحوٍ ما حاول جان جاك روسو أن يفعل، ومن قبله بزمان أفلاطون. لكن في ذلك الوصف مخاطرة بأن يكون - على نحوٍ خالص - وصفاً "وقائعيًا"، وفي الوصف الوقائعي مخاطرة بإغفال السبب في ذلك النشوء، وهو سبب لا يرى جلياً في النسيج الوقائعي؛ وعلى الدوام يتخذ صورة المصادفة. أبداً لن يمكن للوصف الواقعي أن يُظهر - بجلاء - أيّاً من قواعد الماهية. وحتى إن تم تأكيد أساسية الوجود السياسي للإنسان، فإن فهم كيفية تفعيله يظل مُتَعَسِّراً.

ثانياً: الإجابة "الدينية"

إزاء ذلك التناقض - وفي مسعى إلى حلّه - قد يبدو مغرباً اللجوء إلى طرف ثالث.. طرف يتجاوز المعطيات التاريخية، التي يتضح عجزها عن التمكين

من فهم صحيح للصيرورة السياسية. وما الفلسفة - إذ تبين ضرورة ذاك [اللجوء إلى طرف ثالث] - بمبتكرة شيئاً ذا بال! إن هـى إلا معربة عن حدس شائع، وهو حدس يصادف بكثرة فى النظريات السياسية - مثلما فى الممارسات السياسية - وبدرجات متفاوتة من الوضوح. ما أعنيه بذلك هو أن الأمور كلها تسير كأن الوعي السياسى لا يستطيع - حتى فى أقصى عقلانيته وعلمانيته - الاستغناء عن بعد دينى أو أسطورى أو إلهى. ليس الوجود السياسى بحاجة إلى طقوس وأخذاً بها فحسب، بل ويستجلب - على نحو واعي إلى حد ما - شيئاً كأنه بيئة "دينية" يحيط بها نفسه. يبدو الأمر كأنما ينبغى على الوجود السياسى استدعاء تجاوز ما، كى يستوضح ما هو تبرير وتفسير له هو ذاته. هذا يتضح على أقصاه فى حالة السلطة التى يدعى أنها مستمدة من الحق الإلهى. عندئذ يكون لإقحام التجاوز - الذى تم إقراره بوضوح - أثر جعل السلطة السياسية غير طبيعية، بمثلما يكون لهذا الإقحام - ومن حيث نفس المبدأ - أثر جعل التطابق (المثالى أو المرغوب فيه) بين الدولة والأمة، خيالياً تاماً. عندئذ لا يمت هذا التطابق بصلة سوى إلى المظهر الخالص - ويصير موضعاً لليقين - ويدعى المواطنون إلى الإيمان بالدولة! هم يدعون إلى التعرف على أنفسهم فيها.. يدعون إلى ملاقة عقلانيتهم فى الدولة. لكن فى أنظمة من هذا القبيل، لا تكون الدولة ما يُمثِّل عقلانية المجتمع، إنما تكون الدولة هى التمثيل - الظاهر للعيان - للعقل الإلهى المتعالى، الذى يشارك فيه الزعيم ويجسده فى المجتمع. عندئذ تتيح نظرية يمكن تطويرها - بدءاً من هذه الممارسة للسلطة - فهم أصل السلطة التى مصدرها الإله، وعلى هذا النحو يمكن تجاوز التناقض الذى سلف إبرازه.

يمكن إجمال ما سلف من ملاحظات، عن طريق شكلين يبيّنان يَتَّحان
الفهم الصحيح للمسألة المطروحة على الأكويني:

الشكل الأول (المسألة المطروحة):

١- المظهر:

الأمة ← الدولة ← الأمة

٢- الواقع:

ما من أمة // ما من دولة // ما من أمة

في هذا الشكل يبدو أن الأمة تؤسس الدولة إذ تسبغ عليها العقلانية، وأن
الدولة بدورها تؤسس الأمة؛ إذ تُنعم الدولة على الأمة بتمثيل - ظاهر للعيان -
لما لها [لأمة] من عقلانية. لكن هذا ليس إلا مظهرًا خالصًا! ذلك أن هذا الشكل
ينطوي على تناقض، بما أن الأمة لا تفترض ذاتها سلفًا، في الحقيقة إن هذه
العملية لا وجود لها.

الشكل الثاني (الحل "الديني"):

الإله
الواقع موضع
التأكيد
والاعتقاد
ما من أمة // الدولة ← الأمة.

يظهر الشكل الثانى واقعاً هو موضع تأكيد واعتقاد، ينقسم إلى شعبتين. العليا من الشعبتين هي الإله، السفلى هي انعدام الأمة [كواقع هو - بدورد - موضع تأكيد واعتقاد]. لكن ما يلى هذه الشعبة السفلى هو الدولة المؤدية للأمة، والمتصلة مباشرة بالشعبة العليا (الإله).

هذا الشكل الثانى حقيقى وواقعى. به اعتدادٌ بغياب العقلانية - الموصوم به الجَمْعُ أصلاً - وليس به ادّعاء إنشاء العقلانية مما هو لا عقلانى. هذه العقلانية مؤكدة من حيث إن لها وجوداً سالفاً على أية عملية سياسية.. وجوداً فى الإله. إذن فالإله هو الذى يؤسس عقلانية الدولة، ومن ثمّ تلك التى للمجتمع السياسى.

من المعلوم أن النظريات السياسية القرووسطية كان مرجعها إلى الثانى من هذين الشكلىن، والذى كانت حُجَّتُهُ مدعومة بما ينسب إليه من استناده إلى الكتاب المقدس. وبالمعنى الأشد جذريّةً لهذا الشكل، كان يتم تفسيره؛ وهذا بالاعتداد بالمسيح باعتباره الوسيط الحقيقى للدولة السياسية، أى الوسيط الحقيقى للسلطة المدنية. أو على نحوٍ آخر، كان الشكل موضع تفسيرٍ على مستوى أكثر واقعية؛ باعتبار الكنيسة - ممثلة المسيح - ذلك الوسيط. على هذا النحو يكون ما هو سياسىٌ - وفق مفهوم ثيوقراطى للسلطة - مستوعباً فيما هو روحى.

حقيقة الأمر هي أن المسألة التى سعت الأوغسطينية السياسية إلى الإجابة عنها، كانت مسألة صعبة الحل. بل وفى أيامنا هذه - حيث لم تعد سيطرة ما هو دينى على ما هو سياسى، سوى ذكرى - تشهد نشوء حلول واعية إلى حدّ ما، تحتمل إلى الأوغسطينية السياسية. وفى السعى إلى حلّ للتفكك الذى فى الشكل الأول - العاجز عن تأسيس حقيقىٍّ لأصل السلطة فى التلازم [بين الأمة والدولة] - لا ينفك المرء يُعزى بالرجوع إلى الشكل الثانى. لكن شريطة إعادة فرض عليه -

على نحوٍ فيه تدليسٌ ما!! - لتجاوزِ يؤسس عقلانية السلطة. الأمور كلها تسير كما لو كانت الفلسفات السياسية مواجهةً باختيارٍ مستحيل: فإما ألا تأخذ في الاعتبار سوى المظاهر، فتمضي في عملها وكأن عقلانية الهيئات السياسية قد تأسست سلفاً، وتُحكَم إنشاء "يوطوبيات" [أوطان فاضلة مثالية، أو جنات على الأرض]، وإما أن تستجيب لما يدعوها إلى التحول إلى مذاهب في اللاهوت المسيحي.. مذاهب راجعة إلى تجاوزِ لا تُفصح عنه إلا قليلاً. وهذا إن أرادت تلك الفلسفات أن تكون واقعية ومُتمكّنة من الواقع. ومن وجهة النظر هذه، قد يكون العديد من نظرياتنا المعاصرة فيما هو سياسي - وإن عن غير علم - مذاهب في اللاهوت!

جميع الملاحظات السالفة تتيح فهماً أدقّ لتلك المسألة الصعبة، التي يطرحها - على الأكويينى - التأكيدُ المسيحي على الأصل الإلهي للسلطة. النزعة الطبيعية التي ورثها الأكويينى عن أرسطو، تنحو به إلى اكتشاف أصل السلطة في التلازم [بين الأمة والدولة]. لكن ما في هذا الموقف من صعوبة، لا يفوت الأكويينى: كيف يكون للعقلانية - ومن ثمّ لنفوذ السلطة - مصدرٌ، إن وجب على الأمة ومن ثمّ على الدولة أن يسبق وجود كل منهما وجود الأخرى؟ وكذلك نفس هذه النزعة الطبيعية، تأبى على الأكويينى الرجوع - على نحوٍ خالص ومجرد - إلى العرف المسيحي.

ثالثاً: السلطة مصدرها الشعب

لفهم الإجابة التي يأتى بها الأكويينى، من الضروري في هذا المقام استرجاع ما ذكرناه عن مفهومه لعلم الإنسان العام. واقع الأمر هو أن فكر الأكويينى السياسى، ليس إلا تطبيقاً تخصيصياً للمبادئ العامة لعلم الإنسان لديه؛ تلك المبادئ الباعثة لمفهومه للمعرفة، ولمفهومه للصلات بين العام والخاص، ولتلك التي بين

النفس والبدن. وبشأن هذه المسألة بعينها التى تشغلنا فى هذا المقام، يبدو لى أن الجهد الذى يضطلع به الأكويني للتوفيق بين التقاليد المتباينة - والعسير التوفيق بينها، فى الظاهر - مناظرًا للجهد الذى يبذله فى علم الإنسان للعمل باثنين من تلك التقاليد، الأوغسطينى والأرسطى^(١).

وفقًا للعديد من النصوص، فإن الأكويني يُقرّر تبنيّه للنظرية التقليدية: ليس سلطانٌ إلا من الله *Omnis potestas a Deo* [باللاتينية]. فى تعقيب الأكويني على رسالة القديس بولس إلى أهل رومية، نجده يعلن أن "سلطة الحكّام - بالتحديد من حيث إنها سلطة - مصدرها الإله".^(٢) هذا هو أقل ما يستطيع القديس توما أن يقوم به - فى هذا المقام - من اتّساق مع قول القديس بولس، وعدم مناقضته. لكن نفس البيان يعاود الظهور فى نصوص أقل التزامًا بتعاليم الكتاب المقدس. على سبيل المثال يكتب القديس توما فى "التأليف عن كتب الأحكام" قائلاً إن "مصدر كل من السلطة الروحية والسلطة الزمنية، هو السلطة الإلهية".^(٣) هذا وأن من العبث - فى هذا المقام - تعديد الاستشهادات، لفرط ما يبدو جليًا من تبنيّ القديس توما ذلك البيان التقليدى. إنما المهم هو ما ينسبه الأكويني من معنى، إلى ذلك البيان.

(١) يُنظر على سبيل المثال ما ذكرته عما يقوم به الأكويني من توفيق بين النظرية الأوغسطينية فى الإشراق، ونظرية أرسطو بشأن العقل الإنسانى وكيفية عمله.

(٢) شروح القديس توما على رسالة القديس بولس إلى أهل رومية. الإصحاح الثالث عشر. المطالعة الأولى [من شروح القديس توما]

-In Epist. Pauli ad Romanos, 13, lect. 1

(٣) "التأليف عن كتب الأحكام". الكتاب الثانى. الفرع الرابع والأربعون 44. In Sent. II, dist. 44

يُضح أن تفسيراً أوغسطينياً بالتمام والكمال لهذه النظرية، لن يقع في تناقضٍ أساسي بما بتنا نعرفه عن فكر الأكويني. على نحوٍ منطقيٍّ للغاية، قام القديس بونافنتورا بالتوفيق بين الأصل الإلهي للسلطة ونظام الانتخاب. على نحوٍ ما فعل الأكويني، كان بونافنتورا - هو الآخر - يبرز مخاطر نظام الوراثة، وبلحُ على الفكرة التي مفادها أن الزعماء المنتخبين هم - بصفةٍ عامّة - الأفضل؛ وهو القائل: "ما أقطع من يتولّون الحكم في يومنا هذا! [إن كان] لا يُختار للقيادة على السفينة إلا من يَمْلِكُ المهارة، فكيف في الجمهورية - إذن - يَرى في موقع الزعيم امرؤٌ لا يجيد الحكم؟ عندما يجري اختيار الزعماء عن طريق الوراثة، تُساس الجمهورية على نحوٍ سيئٍ. [ذلك أنه] بقدر ما امتدت الفترة التي كان الرومان فيها ينتخبون زعماءهم، كان الاختيار يقع على أكثرهم تَمَتُّعاً بالحكمة، وعندئذٍ تَمَتَّعت الجمهورية بأفضل حُكم. ثم بانتقالهم [بدءاً من تتويج أوغسطس إمبراطوراً] إلى نظام الوراثة، لم يَسَلِّم من التدمير شيء".^(١)

لكن لدى بونافنتورا لم يكن ذلك الانتخاب للزعيم، سوى مجرد اختيارٍ لا يَفُوضُ في حد ذاته بآيَّة سلطة. كان بونافنتورا - بالتزامٍ على أشده بالأصولية الأوغسطينية - يعتقد أنه ما إن يتم ذلك الاختيار، فالإله - أي إلى السلطة الروحية الممثلة للإله - مرجع التفويض بالسلطة، لمن اختير على هذا النحو.

(١) [مؤلف القديس بونافنتورا] "التجميع في ستة أجزاء". الكتاب الخامس. رقم تسعة عشر. نشرة كراتشي. الجزء الخامس. *Collationes in Hexameron V, 19. éd, Quaracchi, tome V.* 357a. في هذا النص يبدو أن القديس بونافنتورا لا يقصد إنقاذ نظام سياسيٍّ من نوع نظامنا الديموقراطي الحديث، بل النظام لإقطاعي التعاقد.

أما الأكويني فهو يرفض بشدة أى اختيارٍ إلهيٍّ للسلطة. إلى الشعب - فى عرف الأكويني - يرجع الاختيار لوظيفة الحاكم، أيًا كانت الكيفيات الواقعية. هذا حقٌ أساسى! مع هذا فإن الصلة بين ذلك الاختيار وما يسبغه من سلطة، تظل دون رأيٍ قاطع؛ وفى الوسع التساؤل عما إن لم يكن موقف الأكويني، هو نفسه ذلك الذى لبونا فنتورا!

فى هذا المقام يلزم أن تكون قراءة نصوص الأكويني التى يتبنى فيها ذلك المذهب التقليدى، مواكبةً لتلك التى لنصوصٍ - أخرى له - تكشف المعنى الذى نجده ناسبًا إياه إلى القاعدة القاضية بأنه "ليس سلطانٌ إلا من الله" *omnis potestas a Deo* [باللاتينية]. فى "المجموعة اللاهوتية" يكرّس الأكويني مناقشةً مستفيضة لموضوع "الكفرة"^(١)، طارحًا مسألة ما يملكه الكفرة من سلطةٍ سياسية. أتكون سلطةً كهذه مشروعة؟ أيمكن للكفرة أن يمارسوا سلطةً على المؤمنين؟ إذ يقوم الأكويني بتحليل الموقف الذى لمسيحية العصر الوسيط، فهو يستهل تحليله قائلاً - بحذرٍ - إن الكنيسة لا تبيح اكتساب الكفرة سلطةً وممارستهم إياها عندئذٍ على المؤمنين، إذ "سيجلب هذا العار، ويهدد الإيمان". لكن متى تعلق الأمر بسلطةٍ سلف وجودها، فإن إجابة الأكويني بالغة الاختلاف؛ إذ تكون إجابة الأكويني عندئذٍ، ما يعرب عنه بقوله إن "الإجابة بشأن ملكيةٍ أو سلطةٍ موجودةٍ سلفًا، بالغة الاختلاف. فى هذا الموقف [الذى لملكيةٍ أو سلطةٍ موجودةٍ سلفًا] يجب الاعتداد بأن ما وجَد من ملكيةٍ أو سلطة، هو بفعل القانون الإنسانى؛ بينما على العكس تكون بالقانون

(١) "المجموعة اللاهوتية": القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة العاشرة. البند العاشر. S. T. 2a2ae, q. 10, a. 1. إن لهذا النص أهميةً تاريخيةً قصوى، فهو - على ليدى [رجال الكنيسة من] الدومينيكان وفرانسيسكان - سيتم تبنيّه ويُملَق عليه بشروح، وبخاصةً من قبل فيتوريا [المذكور فى مطلع الفصل الثامن] للدفاع عن الهنود إفى أمريكا الجنوبية] ضد الغزاة الأسبان.

الإلهي التفرقة بين المؤمنين والكفرة. لكن هذا القانون الإلهي الذي مصدره النعمة [الإلهية]، لا يُخلُّ بالقانون الإنساني، والذي يكون مصدره العقل الطبيعي. على هذا النحو فإن التفرقة بين المؤمنين والكفرة - متى اعتدَّ بها في حد ذاتها - لا تُلغى ما للكفرة من ملكية أو سلطة على المؤمنين".^(١)

ما من حاجة إلى شرح هذا النص، الذي يؤكد حقيقة السلطة - ومشروعيتها - دون جعل الإله مرجعها. ما يمكن استخلاصه منه، هو أن مسلك الكنيسة القاضى بإقصاء الكفرة عن السلطة - وهو مسلك يُذكر به الأكويني في بداية النص - لا يمتلك الاستناد إلى أية حجة أساسية، بل يمكن تفسيره في إطار موقف تاريخي بعينه ولا غير.

في موضع لاحق من "المجموعة اللاهوتية" نجد نفس البيان ثانية، لا بشأن سلطة الكفرة بعد، بل بشأن الحاكم المارق^(٢). بقدر ما في هذا النص من تفكك، تزداد أهميته، إن جاز لي هذا التعبير: ثمة يُعرب الأكويني عن مبدأ فكره السياسي، ويسعى - في الوقت ذاته - إلى تبرير مسلك كنسيٍّ مؤسس على مبدأ مختلف تماماً، هو النظرية الأوغسطينية في الصلات بين ما هو زمني وما هو روحي. وهو مسلك يبدو غير قابلٍ على الإطلاق للتوافق بفكره هو. ويختتم الأكويني تفكره قائلاً: إنه "ما إن يُقضى على امرئٍ بحكم الشَّلج [من الكنيسة] لمروقه عن العقيدة، فبحكم هذا نفسه يُعفى رعاياه من التبعية له، ومن قَسَم الولاة الذي يربطهم به".

(١) المصدر السابق [المذكور في الهامش السابق مباشرة] *Ibid.* عينه.

(٢) "المجموعة اللاهوتية". القسم الثاني من الجزء الثاني. المسألة الثانية عشرة. البند الثاني. S. T.

.2a2ae, q. 12, a. 2

ذلك كان - حينئذ - مسلك الكنيسة. لكن كيف يمكن تبرير ذلك المسلك عقلاً، إن كان حقاً - كما ذكر الأكويني في سائر ما أوردناه توأ - أن "الكفر في حد ذاته لا يتعارض مع السلطة، فهي تتأسس فعلياً على قانون البشر، وهو قانون إنساني. بينما ترجع التفرقة بين المؤمنين والكفرة إلى قانون إلهي، لا يلغى القانون الإنساني؟!"

للإفلات من هذا المأزق، يمكن التمييز بين الكفر والمروق. الأكويني يكتب قائلاً إنه "على هذا فليس للكنيسة أن تعاقب على الكفر أولئك الذين لم يعرفوا الإيمان قط، وفقاً لعبارة [بولس] الرسول: 'ماذا لي أن أدين الذين من الخارج؟' (الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس ٥: ١٢)^(١). لكن للكنيسة أن توقع حكم الكفر على أولئك الذين كان لهم إيمان [ثم مرقوا عنه]."

في هذا المقام يبدو هذا المبدأ غير قابلٍ للمناقشة من وجهة النظر المسيحية. لكن من المنطقي الخروج من ذا بنفس ما استخلصه الأكويني، القائل [عن الذين كان لهم إيمان، ثم مرقوا عنه] إنه "إحقاقاً للحق أن يعاقبوا بألا يستطيعوا ممارسة السلطة على رعاياهم، الذين ظلوا مؤمنين".

(١) طبق الأصل العربي، في نشرة "دار الكتاب المقدس" بالقاهرة. ص ٣٥٧. والنص الكامل للعدد الثاني عشر من الإصحاح الخامس من الرسالة، هو "لأنه ماذا لي أن أدين الذين من خارج؟ أستم أنتم تدينون الذين من داخل؟" ويليه العدد الثالث عشر الذي يختتم به الإصحاح، ونصه "أما الذين من خارج فاشهد يدينهم، فاعزلوا الخبيث من بينكم". (المصدر السابق عينه). وواضح أن التفرقة بين الذين من خارج - أي الكفرة أصلاً - والذين من داخل - أي المارقين - تتيح للقديس توما الأكويني تبرير عدم إدانته للسلطة الموجودة سلفاً في أيدي الكفرة، ولكن إعفاء رعايا من كانوا مؤمنين وخرجوا على العقيدة، من طاعتهم لهؤلاء وما أقسموا عليه من ولاء لهم، على نحو ما فصل المؤلف - إيف كاتان - في المتن أعلاه. أ.ع.ب.

من الواضح أن الواجب عمله في مثل تلك الحالة، هو وَقْف القانون الإنساني - إن لم يكن إلغاؤه - باسم القانون الإلهي، وهذا يناقض ما قال به الأكوييني في السابق! وسيكون الاستخلاص المشروع الوحيد الذي يمكن للأكوييني الخروج به، هو أن للكنيسة الحق في معاقبة الحاكم. وهذا بالقضاء بشلحه. أمّا بشأن سلطة الحاكم "المدنية" على رعاياه، فليس في الإمكان إبطالها، إلا إن اتسم سلوك الحاكم - في ممارسة سلطته - بما يخالف القانون الإنساني.

يبدو من الجليّ في هذا النص أن الأكوييني لم يدرك العواقب العملية لفكره، أو لم يَرِدْ إدراكها. لكن ما يُستخلص هو أنه - على الصعيد النظري - يرفض التفسير الأوغسطيني للقاعدة القاضية بأنه "لا سلطانَ إلا من الله" *omnis potestas a Deo* [باللاتينية]. لدى الأكوييني، لا يمكن أن تعني هذه القاعدة أن السيادة تُكتسب للحاكم بتفويض من السلطة الروحية. إنما على العكس يُلتمَس أصل السلطة في القانون الإنساني، أي في العقل الطبيعي.

رابعاً: لا سلطانَ إلا من الله

إن كان ما سبق ذكره صحيحاً، فيجب غي التساؤل عما تعنيه نصوص الأكوييني تلك التي أشرتُ إليها تَوَّأ، وهي نصوصٌ يَبْنِيُ فيها النظرية التقليدية في الأصل الإلهي للسلطة: "كُلُّ من السلطة الزمنية والسلطة الروحية، مصدره السلطة الإلهية". بأي معنى يمكن بعدُ للأكوييني التأكيد على أن للسلطة السياسية أصلاً إلهياً؟ أهو تعبيرٌ تقليدي لا معنى له لدى الأكوييني ولكنه يَتَّبَاه؛ احتراماً منه لتقليدٍ لاهوتيٍّ مُبْجَل، أم خوف من التَّشْكِيك في مسلك كنسيٍّ اسْتَبَّ تماماً في عصره؟

ليس موقفٌ من هذا القبيل بما هو معتادٌ من الأكويينى، والذي لم يكن تبجيله للتقاليد بمانعٍ إياه - بتاتاً - من انتقادها، إن لم يكن إلا بتفسير تلك التقاليد على نحوٍ جديدٍ جذرياً. صحيحٌ أن فكر الأكويينى يستحيل أن يتقبَّل الاشتمال على نظرية فى السلطة تكون هى نظرية القانون الإلهى، لكن هذا لا يعنى أن القاعدة التقليدية القاضية بأنه "ليس سلطانٌ إلا من الله" *omnis potestas a Deo* [باللاتينية] لا يمكن أن يكون لها أى معنى فى فكر الأكويينى. كالعادة يظل الأكويينى عاملاً بما يملك من تقاليد، ولكن معطياً إياها معنى آخر.. معنى جديداً، وعلى اتفاقٍ بفكره هو.

لاكتشاف هذا المعنى يتعيَّن الرجوع إلى نظريةٍ أساسيةٍ وعامةٍ فى فكر الأكويينى بأجمعه، وهى نظريةٌ نراها موضع التنفيذ فى أحد نصوص "مجموعة الردود على الأمم"، ذلك النص هو الذى بحث فيه الأكويينى الوضع المزدوج لمعرفتنا المتعلقة بالإله، وحيث كتب قائلاً إن "المعرفة بالمبادئ التى نعرفها بالطبيعة، تُعطى لنا من الإله، بما أن الإله هو الجاعل لنا طبيعة؛ إذن فإن كل ما يطلب منا الوحي الإلهى الإيمان به، لا يمكن أن يكون نقيضاً للمعرفة الطبيعية".^(١)

نحن نعرف الإله بضربين من المعرفة، المعرفة العقلانية ومعرفة منشأها الإيمان المؤسس على الوحي الإلهى. هذان الضربان من المعرفة هما - فى أن معاً - متميزان وليسا متطابقين، ومتقاربان وليسا متناقضين فيما بينهما، بين هذين الضربين من المعرفة لا يمكن أن يوجد تناقضٌ، إن كان أى تناقضٍ بينهما مستحيلاً، فليس هذا بسبب المحتوى الموضوعى لكل منهما الذى يتفق بذلك الذى للآخر: حقيقة الأمر هى أن الواحد منهما لا يتعدى على الآخر إلا فى بعض نقاطٍ

(١) "مجموعة الردود على الأمم": الكتاب الأول. الفصل السابع، C. G. I, 7.

بعينها، شأن وجود الإله أو خلود النفس. إن كان التناقض فيما بينهما غير ممكن، فلأن أصل الواحد منهما هو نفسه الذى للآخر، ومَرْمَى الواحد منهما هو نفسه الذى للآخر: الواحد والآخر من هذين الضربين من المعرفة، مصدره الإله، هذا جلياً تماماً بشأن معرفة اليقين، التى مصدرها ما يوحى به الإله. لكن هذا بالمثل صحيح بشأن المعرفة العقلانية، كما أكد ذلك النص - من "مجموعة الردود على الأمم" - الذى ذكرته توما.

لكن هذا الأصل الإلهي للمعرفة العقلانية، لا يمكن - على أى نحو - أن يؤدى إلى اختزال لهذه المعرفة إلى معرفة اليقين. القول بأن لمعرفة العقل أصلاً إلهياً، لا يعنى للأكويني أكثر من أن "الإله نفسه هو الجاعل لنا طبيعة". الأكويني بعيدٌ فى هذا المقام عن تحييد أى ما يكون من "رؤية فى الإله" يرجع إليها تحديد وضع المعرفة العقلانية، ولا هو كذلك يتبنّى نظرية الإشراق الأوغسطينية. لدى الأكويني أن مصدر المعرفة هو من النور الطبيعى *lumen naturale* [باللاتينية]، لا من النور الإلهي *lumen divinum* [باللاتينية] الذى تكون فيه العقيدة نوعاً من الإسهام المباشر، كذلك فإن كان الأكويني يؤكد الأصل الإلهي للمعرفة العقلانية، فليس هذا إلا لأن النور الطبيعى *lumen naturale* [باللاتينية] مستمدٌ من النور الموجود بذاته *la lumière créée*. إذن يمكن أن تتعلق المعرفة العقلانية والإنسانية بالمعرفة الإلهية، لكنها تتعلق بها على نحوٍ فيه وساطة: العقل مصدره الإله الذى هو خالقه، لكنه [العقل] يُشكّل صعيداً مستقلاً يستحيل فهمه باعتباره صعيداً إلهياً. ليس الإله مصدر المعرفة الإنسانية، إلا بذلك المعنى بالتحديد الذى هو أنه [الإله] يخلق طبيعةً مَحْبُوءَةً بالقدرة على المعرفة؛ وتجد فى داخلها المبادئ الضرورية والكافية لتفعيل تلك القدرة. العقل على الدوام بحاجة إلى الإله؛ لا لكى يحقق العقل معرفة فعلية، بقدر ما لكى

يوجد. هذا السبب الأخير أساسيّ بأكثر من سابقه. على هذا النحو فإن هاتين الكيفيتين للمعرفة - اللتين هما المعرفة العقلانية واليقين - تلتقيان في مؤسسهما الذى هو الإله، وإن كانت الواحدة منهما تتخذ سبيلاً إلى ذلك الالتقاء يختلف عن سبيل الأخرى إليه: اليقين يتأسس مباشرة فى الإله، لكن بالوساطة يكون التقاء العقل بالإله. إنما إلى هذا مرجع إمكان تقارب العقل والإيمان، دون أن يتطابقا أو يتعدّى الواحد منهما على الآخر.

هذه النظرية هى التى تتيح فهم المعنى الذى ينسبه الأكويني إلى البيان القائل بأنه ليس سلطاناً إلا من الله. بقول الأكويني إن السلطة السياسية مصدرها الإله، فهو لا يعنى إنكاره على السلطة السياسية أصلها العقلانى. إنما - على العكس تماماً - يؤكد الأكويني ذلك الأصل. الأساس المباشر للسلطة، هو فى "قانون إنسانى" مصدره العقل الطبيعى " *ius humanum, quod est ex naturali ratione* [باللاتينية]^(١)، وما لدى أرسطو من نزعة طبيعية يجد ما يبرره تماماً، مثلما تكون تلك النزعة الأوغسطينية - إلى ما هو خارق للطبيعة - مستبعدة تماماً. إنما لأن السلطة بالتحديد مؤسسة على القانون الطبيعى والإنسانى، فبالمثل يكون أصلها من الإله.

لتبديد أى التباس بشأن تلك الصلة بين القانون الطبيعى والإله، فمن المهم كذلك التشديد على أن الأكويني شديد البعد عن النظرية الحديثة فى القانون الطبيعى، هذا المفهوم الحديث قد تَبَلَّور على أثر صراعات ضد السلطات الدينية، وهو يتسم بانفصام تام بين الصعيد الإنسانى والصعيد الإلهى. أما الأكويني فلهذه

(١) "المجموعة اللاهوتية". القسم الثانى من الجزء الثانى. المسألة العاشرة. البند العاشر

.S. T. 2a2ae, q. 10, a. 10

أن القانون الطبيعى ليس إلا ما هو متاح للعقل من إعراب عن الإرادة الإلهية. وفقاً للأكويني يدعى قانوناً طبيعياً ما يتطلبه المحتوى الأساسى لطبيعة ما، ذلك الذى بدوره لن تكون تلك الطبيعة ما هى وما ينبغى لها أن تكون. على أنه لدى الأكويني أنه إن أُتيح لطبيعة ما أن تحوى فى ذاتها تلك المتطلبات لا غيرها، فمرجع هذا خلقُ الإله لتلك الطبيعة بتلك الكيفية. من ناحية أخرى وبالتلازم، فإن الإرادة الإلهية ليست قهراً ولا هى بالمستعصية على فهم الإنسان، ولا هى كذلك منقطعة الصلة بما يستوعبه العقل. مراد الإله هو - بأنم تحديد - ما تتطلبه الطبائع التى خلقها. إذن فليس فى الإمكان تعارضُ بين القانون الراجعة إليه بنية كل طبيعة، والقانون الإلهى. وعلى العكس فباستكشاف القانون الطبيعى، يكون التوصل - فى الآن ذاته - إلى فهم إرادة الإله. إذن فالقانون الطبيعى ليس اختلافاً بشرياً قهراً ومفترقاً إلى أى أساسٍ ميتافيزيقى: إن هو إلا القراءة المنتبهة لإرادة الإله المتعالية، بالتلازم مع العالم.

إذن فإن إنكار المرء للأصل الإلهى للسلطة - بذريعة ضمانه لنفسه استقلاله التام - يؤدى إلى عكس ما هو منشود. لا يعود للسلطة أى أساس طبيعى، بما أن الطبيعة تصير ما يرتضى تقريره والقضاء به كمطلق لا قاعدة له. وتكون النتيجة إنكارَ الإمكان [الشامل احتمال طروء ما لم يكن متوقفاً] *contingence* الذى فى الطبائع، وبخاصة الطبيعة الإنسانية - التى هى موضوع ما هو سياسى - ويصير القانون الطبيعى قانوناً متفقاً عليه. هذه النسبية - التى هى فى الظاهر قوية الحجة - من شأنها ألا تخضع السلطة لأية قاعدة أخلاقية، وهى تجيز تبرير أي ما يكون من سلطة. لكن فى الحالة العكسية التى هى التأكيد على أنه ليس من سلطانٍ إلا من الله - بالمعنى الذى يقصده توما الأكويني - فعندئذ يكون التشديد على الأساس الطبيعى للسلطة، وعلى أن موضع الأصل المباشر لها هو ما يتطلبه العقل

الإنسانى. عندئذٍ فبفضل ذلك الأساس الإنسانى - لا رغباً عنه - ينبغى له أن يكون فى الإله التماس أصل السلطة وأساسها، فى أقصى مداه.

خامساً: الأمة والدولة

فى رأى أن هذا هو التفسير الذى يقدمه الأكوينى للبيان التقليدى القائل بأنه لا سلطان إلا من الله. وهو تفسير يبدو لى مُرضياً من الناحية النظرية، وإن كان من الواجب التساؤل عما إن كان هذا التفسير يتيح تبديد ما أبرزته سالفاً من صعوبة بشأن استحالة أولوية الأمة على الدولة. الأكوينى يستبعد أى تدخل مُتعالٍ فى العملية السياسية: إنما فى الطبيعة الإنسانية يجب العثور على الأصل المباشر للسلطة، مادام الإله هو الأصل؛ بالوساطة لا غير. لكن هل يمكن من هذا المنظور كسر الحلقة المفرغة التى أوضحتها أعلاه؟ كيف يمكن فهم هذين الافتراضين السالفين المتبادلين بين الأمة والدولة [لكى توجد الدولة ينبغى أن توجد الأمة، ولكى توجد الأمة ينبغى أن توجد الدولة!] والمستحيلين من ثمة، إذ الأمة فى حاجة إلى الدولة كى توجد كأمة والدولة تتطلب أمة حقيقية كى توجد كدولة عقلانية؟ وإذا أُخذت التحليلات السابقة فى الاعتبار، فقد بات مستحيلاً من الآن فصاعداً إدخال طرفٍ ثالث فى هذه الحلقة - من أجل كسرها - هو الإله، فإن هذا الطرف الثالث سيحظر جعل العملية السياسية موضع التفكير باعتبارها عقلانية وإنسانية.

لحل هذه الصعوبة، سنجد الأكوينى مُستحدياً إيضاحاً رئيسياً - سبقت إشارتى إليه فى مستهل هذه الدراسة فيما هو سياسى - إذ يتخذ حجة من "الازدواج

فى تدبير الأشياء " *duplex ordo in rebus* [باللاتينية]^(١). عند التأكيد على أن الأشياء فى أن معاً منظمة فيما بينها وبالنسبة إلى الإله - وتطبيق هذا المبدأ على ما هو سياسى - فثمة تكون النتيجة إسباغ النسبية على الوجود السياسى. وهذا بفعل الإقرار بأن ما هو سياسى، ضرورى ولكنه غير كافٍ. عقلانية الإنسان وإنسانيته بأكملها، هما موضع الوساطة بفعل العملية السياسية. غير أنهما ليستا مؤسستين - بالمعنى الدقيق لكلمة "تأسيس" - من قبل الإنسان [إل الإله]. هذه هى - فيما يبدو لى - فكرة الأكوينى فى عمقها. لقد شهدنا فيما سلف كيفية تعريف الأكوينى للصلات بين الشخص والمجتمع السياسى: الشخص يكون موضع الوساطة بفعل الوطن؛ لكنه إن كان موضع الوساطة على هذا النحو، فيجب أن يقال إن تعريفه يتم بالرجوع إلى حقيقة تتخذ موضعها فيما يعلو ما هو سياسى، أى الإله. هذا المبدأ هو الذى يتيح للأكوينى حل هذه المعضلة التى هى - حالياً - تواجهنا نحن.

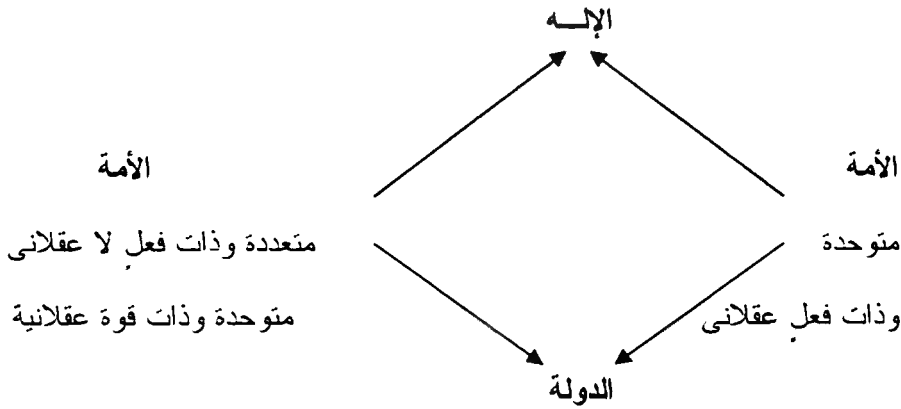
العملية التى بإتمامها يكتسب الجمع وحدته إذ يصير أمة، أى باستجلايه دولة وحكومة، هى عملية ينبغى لها - فى رأى الأكوينى - أن تقترن بنشوء حقيقى للعقل. السلطة العقلانية - وهى الختام الواقعى للعملية السياسية - تجد أساساً لها

(١) يميز الأكوينى بين "نظام للأشياء فيما بينها" *ordo rerum ad invicem* [باللاتينية] و"نظام للأشياء فى صلتها بالإله" *ordo rerum ad Deum* [باللاتينية]. والنصوص الأساسية التى أختصها بالتعليق فى هذا المقام، هى تلك التى فى "المجموعة اللاهوتية": القسم الأول من الجزء الثانى. المسألة الرابعة والتسعون. البند الثانى، والجزء الأول. المسألة الحادية والعشرون. البند الأول. الرد على الاعتراض الأول، والجزء الأول. المسألة الحادية عشرة. البند الثالث، والمسألة السابعة والأربعون. البند الثالث. *S. T. 1a2ae, q. 94, a. 2 ; 1a, q. 21, a.*

.I, ad 2um ; 1a, q. 11, a. 3

فى الميثاق الاجتماعى، واضع العملية السياسية على الطريق. لكن إن أريد لهذا البيان - الذى يبدو بديهياً - أن يضع حلاً حقيقياً للمعضلة التى تشغلنا، فيجب أن يضاف إليه أن على الميثاق الاجتماعى أن يرمى إلى ما هو أبعد مما يبلغه على صعيد الواقع: يجب أن يكون هذا الميثاق الاجتماعى وساطة لمقصد يتجاوز [يتجاوز الميثاق الاجتماعى].

أودُ إيضاح هذا البيان بالغ الإبهام والعمومية، بعرضي شكلاً بيانياً ثالثاً للعملية السياسية. هو شكل يبدو لى من إحياء الأكوينى على الأصالة، ويمكن أن يقارن بالشكلين السابقين؛ اللذين يؤدى كل منهما إلى مأزق:



الهدف من هذا الشكل البيانى هو الإشارة إلى أن العقل لا ينشئ العملية السياسية من المستهل، واضعاً إياها على الطريق. إنما على العكس يسبق العقل العملية السياسية والمجتمع السياسى نفسه، لكنه يسبقهما وجودياً لا زمنياً. يكون تعريف العقل من حيث صلة الإنسان - ككائن روحى - بالإله، أو من

حيث انفتاحه عليه [بصفته تلك]. على نحو ما كان يفرضه الشكل البياني الثانى، تتأكد للإله صفة مؤسس العقلانية؛ ومن ثمَّ مؤسس السلطة السياسية بالوساطة؛ يظل ما هو سياسىً شرطاً ضرورياً لبلوغ العقلانية. بهذا المعنى فإن نشوء العقل متلازمٌ بنشوء العملية السياسية، وليس فى الإمكان أن يُوجَّه إلى هذا الشكل نفس الاتهام - الذى وُجَّه إلى الشكل البياني الأول - بأنه مجرد مظهر، ذلك أنه فى هذا المقام لا يوجد سالفُ افتراضٍ متوهمٍّ، لأسبقية وجود العقل على العملية السياسية؛ كعقلٍ جرى تأسيسه. إن كان للعقل وجودٌ سالف، فليس إلا بصفته مجرد قدرةٍ لما يدعوه الأكويني "رغبة طبيعية" *desiderium naturale* [باللاتينية]. العقل ماثلٌ بالتمام والكمال، لا فى صورة واقعٍ فعلى، بل فى صورة نزوعٍ وامتدادٍ وفاعلية، لا يكون لإعمالهم إمكانٌ إلا بتوليد العملية السياسية. أبداً لا يحقِّق الإنسان - وهو العقلانى من حيث انفتاحه على الإله - صلةً مباشرةً بالإله. هذه الصلة ينبغى لها أن تكون موضع وساطة، وهذه الوساطة - الضرورية - ليست إلا العملية السياسية.

إذن فإن ما يفعله يكون ما هو سياسىً عقلانياً، هو كَوْنُهُ الوساطة المُفعَّلة للعقلانية الإنسانية. هذه العقلانية هى - بالتمام والكمال - ختام العملية السياسية ونهايتها. إذن ففى إمكاننا أن نقول - على عكس ما بيَّنه الشكلاّن الأول والثانى - إنه ليس الزوجين الأمة والدولة اللذين يفترضان وجوداً سالفاً للعقل، بل على العكس إن العقل هو الذى يفترض وجوداً سالفاً للزوجين الأمة والدولة. فينبغى أن نقول - بالمعنى الذى أوضحته تَوْأ - إن العقل سابقٌ على ما هو سياسىً، نحواً ما. وهذا بما أن تعريف العقل هو أنه انفتاحٌ على ذلك الكلِّىِّ الواقعى الذى هو الإله. هذان المظهران [العقل وما هو سياسى، من أمة ودولة وغيرهما] يفترض كلُّ منهما الآخر سلفاً، ويحتوى كل منهما الآخر، ويتبادلان فيما

بينهما وساطة كل منهما للآخر، وهذا دون أن يوجَد بين القوة والفعل أى تناقض، بل تطابق وتباين فى آنٍ معاً. يتم انتقال من العقل إلى العقل، هذا ما لا شك فيه، ولكن عملية الانتقال حقيقية وواقعية؛ لأنه انتقال من القوة إلى الفعل.

هذه الملاحظات تتيح فهم معضلة تُلَاقى باستمرارٍ فى الفلسفة السياسية، هى المعضلة التى دَعَوْتُها فيما سلف "التباس العقلانية السياسية". العملية السياسية امتدادٌ صوب العقل، لكنها أبداً لا تكون تامةً العقلانية. هى عملية فيها يكتمل الإنسان، لكنه أبداً لا يتوصّل إلى وجوده فيها على نحوٍ إنسانىٍّ تماماً ونهائياً. رغم ذلك فإنه فيما هو سياسىٌّ تتحقّق - ككُلّيّةٍ واقعيةٍ - المصلحة المشتركة للمجتمع بأكمله، ومن ثمّ لكل إنسانٍ وللإنسان عامّةً - عن حقٍ - إن لم يمكن أبداً أن تتأسس العقلانية تماماً ونهائياً؛ وفى المجتمع السياسى تظل المصلحة المشتركة - هذه الكُلّيّة الواقعية - مهمةً يتعيّن استكمالها باستمرارٍ، ودائماً منقوصة!!

إن فقد بات فى إمكاننا أن نبين هذه الحقيقة، بالإشارة إلى أن هذه الكُلّيّة الواقعية التى هى المصلحة المشتركة التى يستكمل تحقيقها العملية السياسية - إذ بفعلها تستقر العملية السياسية نهائياً فى العقل المؤسّس - ليس من طابعها المثول.. ليست هى تاريخية، بل ليست مرتبّتها من بين المراتب الإنسانية: هى فى المحصلة النهائية حقيقةً متعالية. ومتى كان موضوع الحديث المصلحة المشتركة، يتضح أن لغتنا نعانى من الالتباس بشدة!! دائماً تتبادر إلى ذهننا - تلقائياً - المصلحة المشتركة الماثلة.. مصلحة المجتمع - "بما يتطلبه الوطن" *ordo civitatis* [باللاتينية] - المستهدفة إرساء العملية السياسية وتبريرها، ولكن ما نفترضه حقيقةً هو مصلحةٌ مشتركةٌ متعالية، لأن الكُلّيّة الواقعية الوحيدة الموجودة هى الإله. إلا أن الإنسان لا يمكنه تأسيس تلك الكُلّيّة الواقعية: عليه أن يستهدفها بشروعه فى

تأسيس كلية إنسانية، فيما هو مائل. ما من شك كبير في أن هذه المهمة مقتر لها على الدوام الفشل، وإن كانت على الرغم من ذلك ضرورية! فإن هذه المهمة هي الوسيلة الواقعية الوحيدة المتاحة للإنسان كي ينزع نفسه من خصوصيته، والمتاحة للمدرك كي يفتح على الكلّي. هذا هو ما يفسر تكرار الأكويني - بلا انقطاع - أن المصلحة المشتركة هي [معاً] الإله وما يتطلبه الوطن *ordo civitatis* [باللاتينية]، وبلا [أى] تناقض [ينشأ عن هذه المعية].

إن فالوجود السياسي يستهدف تأسيس غاية تتجاوزه، ولهذا السبب فهو - على الدوام - مقتر له الفشل. لكن ما يبرر جهد الوجود السياسي، هو أن هذه الغاية السياسية لا يمكن بلوغها إلا بتأسيس مجالٍ سياسيّ وتحقيقه. إن فإن العملية السياسية هي - بالتمام والكمال - وساطة ضرورية: الإنسان لا يبلغ الكلية الواقعية التي هي الإله، إلا بتحملة تلك المهمة الثقيلة التي هي تحقيق الإنسانية الجماعية لكل بني الإنسان. بيد أن هذه الإنسانية المرترجة تجسم [الإنسان] مهمة لا متناهية، لا يمكن لإتمامها أن يتحقق إلا في الإله.

ليس سلطاناً إلا من الله *Omnis potestas a Deo* [باللاتينية]: إذ يفسر الأكويني هذا البيان ويقره، فهو يكشف داخل العملية السياسية عن جدلية تمضي من المظهر إلى الحقيقة. ما يرتجى في الظاهر المائل، لا يمكن تحقيقه إلا في تعالٍ حقيقي. إن كان فيما هو سياسيّ فساداً أساسيّ ومهلك، فهذا الفساد قوامه الخلط بين ذلك التعالى الحقيقي وما يُعاش في الظاهر. عندئذ تختزل المصلحة المشتركة إلى مجرد ما لها من بُعدٍ تاريخي هو على الدوام نسبي وموقت، وعندئذ يصير المجال السياسي مجال انغلاق للإنسان الحي.

منذئذ فإن ما هو مُحْبِطٌ في العملية السياسية.. ما هو فيها من عجزٍ - شينا
ما - عن تحقيق ما ترتجيه على الدوام من مصلحةٍ مشتركة، يكتسب العديد من
المعاني. هذا الإخفاق هو المحنة الضرورية والمحتومة، التي ينبغي للإنسان
اقتحامها؛ كي يخبر ما له من إمكان وما في التاريخ من تناءٍ. إنما في هذه الخبرة -
وفيها وحدها - يصير الإنسان قادراً على المطلق، عندئذٍ يصير تاريخ السياسة
مفتاحاً لتاريخ جَمَعَ بين الإنسان والمطلق.

خاتمة

على هذا النحو تنتهي مؤقتاً هذه القراءات لنصوص توما الأكويني، وقد تبدو أى خلاصة غير مجدية. أو بالأحرى إن الخلاصة الوحيدة التى يمكن أن أرجوها وربما أمل فى إمكان فعلى لتحقيقها، هى أن يتابع القارئ هذه القراءات بتأملاته الخاصة، وأن يجد فيها بدوره دواعى للتفكير وللحياة. وليسمح لى أن أقول مرة أخيرة ما سلف أن أوحيت به فى الصفحات الأولى من هذه الدراسة.

كان تفكير توما الأكويني حبيس ثقافةٍ وعصرٍ نسيناهما، ذلك العصر وما كان فيه من ضروب التبيان واليقين، لم يكن عصرًا يشبه عصرنا بتاتاً. فى ذلك العصر وُجدَ إنسان بلا إمكانٍ لكنونه، بدون إله. كانت تلك الحقيقة "البديهية" تُعلَّم، وتُعاش بعد محاولات، وفى معظم الوقت كانت موضع اعتقاد. فى ذلك الزمان عُدَّ ارتعابُ الألوهية مرجعَ الانشغال بالعقلانية، الذى كان فى ثقل انشغالنا نحن [بالعقلانية]، تلك الرغبة كانت ما يكاد يَرى من نسيجٍ للوجود الإنسانى بأكمله. ومعنى هذا - على أرض الواقع - أن كل إنسانٍ يحيا مع الإله، أو مع أى ممّا يمكن من المعبودات أن يكون له إلهاً. وبميلاد العقل الغربى على عتبة الألفية الثانية، راح الإنسان يجعل مهمته نقض تلك المعبودات، وهذا بتصويره ضلالاً - لا نهاية له - فى أية رغبة فى غير الإله؛ مستخدماً تشبيهاتٍ كانت فى أغلب الأحيان "درامية"، وأحياناً تبدو لنا "ميلودرامية"! بذلك تَبْلُورُ علمُ للإنسان موضوعه آخره الإنسان.. موضوعه الخطيئة والثواب. وبدلاً من أن يكون قوام ذلك العلم التحليل العقلاى والموضوعى، كان قوامه وصف الأحوال النفسية، أو ذلك السرد

المفترض أنه تاريخي [من قبيل سير القديسين *Hagiographie*]. عندئذ كان ما يواجهه به ضلال الرغبة [في غير الإله] - ضلال الخطيئة - ذاك، هو المغامرة الجديرة وحدها بأن تُرتكَب: حب الإله! وعندئذ كان علم الإنسان يغدو روحياً أو لاهوتياً، وما من شك كبير في أنه تجلّى - في أبهى مظاهره - في مؤلفات *Bernard de Clairvaux* [القديس "برنار" (١٠٩٠-١١٣٥)] رئيس دير "كليرفو" بفرنسا (١١١٣-١١٢٨)]. وكانت الفلسفة الوحيدة التي تغدو موضع تعليم وتقبّل، هي "فلسفة المسيح" تلك التي بجانبها تبدو فلسفة الإغريق مثل "تنفّة اختلسها الشيطان"؛ على حد قول كلمنت السكندري *Clément d'Alexandrie* في مؤلفه "المجاميع" *Stromates*. كل فكر بخلاف تلك الفلسفة [فلسفة المسيح] هو فكر أجوف. وما للإنسان من خلاص - بل ولا من حقيقة - مادام مُفتقداً ذلك الذي لا يمكنه بدونه أن يحيا ويفكر، بل ولا أن يتحدث. لا شك في أن قوام عظمة ذلك الفكر وجاذبيته، هو في الدقة التي يحدد بها تاريخ البشر وتاريخ كل إنسان، بما يؤسسه من تجاوز. هو فكر ينتهي حيث يبدأ إهمال ذلك التاريخ، أو ما يمكن أن يكون من نسيان لنفس ذلك التاريخ. ما يظل على الدوام مُفتقداً في الوجود الواقعي للإنسان، هو المطلق؛ وإن كان مأمولاً فيه بيقين وبوجد، فإنه ليس بعد ما يناله البشر سلفاً في دورة العلاقات الاجتماعية، رغبة الإنسان في الوجود باكتمال، هي جعل وجوده مرصوداً للإله، وليست بعد عرفاناً بما هو متناه.

إنما في ذلك العالم وفي تلك الثقافة، سيُدرج الأكويني ذلك الذي كان من "عرفان" بالعالم وانتباه إلى التناهي؛ الذي سعت الدراسة التي حوتها الصفحات السابقة إلى الإحاطة به. إذ قرأ الأكويني أعمال "الفيلسوف" [أرسطو] وأمعن فيها الفكر، فقد بدد حلمًا - دام آلاف السنين - للإنسان بتحقيق تواصل مباشر بالإله. القديس توما الأكويني يكف عن اعتبار الإنسان ذلك الملاك الهابط، الخزيان من

بشريته التاريخية والذي كالمُتَوَرِّط في تلك المادة التي هي له البدن. في مدرسة الأرسطى ألبرت الكبير، تعلم الأكويينى أن الوجود الإنسانى - بخلاف كَوْن الإله مرجعه - ليس نهبا للعبث وللا معقول، وإن ظل مع هذا مرهفاً وفانيًا. لكن تناهى الإنسان ذاك، إن كان موضع الإقرار والتجشُّم فهو بالمثل ما ينبغي للإنسان أن يغتنمه. ليس التناهى راجعاً إلى هبوط النفس في البدن إثر نوع من حادث تاريخي لم يكن ممكناً للإنسان الإفلات منه ولن يبرأ منه إلا بنعمة من الإله، على نحو ما كان يروق لمن يكررون تعاليم أفلاطون أن يُذيعوا. لدى الأكويينى أن الإنسان ليس ملاكاً منقوصاً لأن له بدنًا.. بدنًا يجعله يشتبك في مخاطرة بالهبوط لا يمكنه أن ينجو منها إلا بفضل ذلك الإقحام الذى هو الموت! الإنسان إنسان، أى كائن متناهٍ هو بدن. "النفس هي في البدن كمحتوية [إياه] لا كمحتواة به": هذا البيان الصادر عن القديس توما الأكويينى في "المجموعة اللاهوتية" - والذي سلف أن أبرزته [فى الفصل الثالث^(١)] - يُجمل على أتم وجه تلك الثورة في علم الإنسان؛ التى أوحى بها الأكويينى. وهى ثورة ربما لم نستكملها نحن بعد، بل ولا فهمناها، البدن هو فى النفس، و هو لها التحديد الداخلى والأساسى.

عندئذ يمكن القول بميلاد حقيقى لعلم للإنسان، يكف عن أن يكون الوجه الآخر - الدامس - لعلم اللاهوت. وعندئذ لا يمكن للإنسان - على نحو ما وصف الأكويينى ظهوره، مستعيناً بأرسطو - أن يمضى من الذات إلى الذات، إلا بانفتاحه وتقبله فى إدراكه البدنى آخر غيره؛ هو العالم! لكى يوجد الإنسان يجب أن يمنح نفسه عالمًا.. يجب أن يمنح نفسه للعالم ويصير هو العالم. الإنسان هو - بطريقة مُعَيَّنة - الأشياء جميعاً *Homo est quodammodo omnia alia* [باللاتينية]. لأن

(١) وفى أحد هوامش هذا الفصل. أ.ع.ب.

الإنسان ليس شيئاً، فيمكنه وينبغي له - فى حركة وجوده بأكمله - أن يصير كل شىء! عندئذٍ وليس قبله على الإطلاق، يمكنه أن يمضى إلى ذاته وأن يصير ذاته. تنتهى الإنسان هو كيفية الوجود الوحيدة لكاننٍ ينبغي له أن يكون "فى العالم"، لكي يكون ذاته! (١)

هذا "الوجود (للإنسان) فى العالم"، يرى الأكويني التعبيرَ الجوهرى عنه فى "وجود الإنسان الآخر". بهذا [الوجود فى العالم] تتحقق الرغبة الطبيعية فى المجتمع السياسى. تلك هى الوساطة المُمَيِّزة التى تحقق ما يمكن وحده من تقارب - ليس خيائياً - بالوجود وبالإله.

لكن ثمة - فى العملية السياسية مثلاً فى جميع مجالات الوجود التى تشهد مكتشفات الإنسان واستثماره - يتعرف الإنسان على ذاته بأكثر بُعد مما فى سائر المجالات، باعتباره موضع تجاوز ما يؤسسه؛ إذ يجعل له وجوداً. فى الوجود السياسى - مثلاً فى الديانة وفى الفن وفى الفكر ذاته - يطمح الإنسان إلى مثول كُلى. هو يحلم بكيفية أخرى للوجود وللمثول، تتيح له وجوداً بنوع من التوافق الناجح بوجوده الجوهرى. إلا أن الأكويني يُعلِّمنا أن هذا الحلم حلمٌ قبيح، ينقلب كابوساً إذا ما استسلم له. لن يمكن للإنسان بلوغ ذلك الأفق الذى يراه بازغاً أمامه.. لن يمكنه الخلود إلى السعادة العذبة التى بتواصلٍ داخل مجتمعٍ بَلَغَ السلام أخيراً وتم تحقيقه [كمجتمعٍ مسالم] نهائياً. ذلك الحلم بالفردوس، ينبغي العدول عنه؛ بمثلما ينبغي العمل - فى المجال المفتوح الذى لذلك الأفق - على تغيير الواقع اليومى. كل ما فى هذا التجاوز الذى يُستبصر ويفتح الأفق، هو ما يبشر به من أن

(١) هذا ما خالفه فى القرن العشرين الفيلسوف "الوجودى" الألمانى مارتن هيدجر، مرتئياً أن وجود الإنسان "فى العالم" تمييع لوجوده فى ذاته! أ.ع.ب.

وضعنا ليس بلا حل. ما وضعنا إلا التماس لعالم جديد سيكون - أخيرًا - عالمًا إنسانيًا على الأتم. وهذا التماس واجبٌ على الإنسان! عندئذٍ - وليس قبله على الإطلاق - سيستطيع الإنسان.. سيستطيع كل إنسان، أن يضطلع - بجهد العدالة ذاك، الذى هو التعبير الأوحى والأرفع عن كونه مرصودًا للإله - بتلك المهمة؛ التى هى مهمة العالم.

المؤلف في سطور:

إيف كاتان

أستاذ الفلسفة بجامعة "كليرمون فران" بفرنسا، متخصص في فكر العصر الوسيط وفي فلسفة الأديان، وهما موضوعان نُشر له فيهما العديد مما كتبه من دراسات. من أبرز مؤلفاته: "دراسة للبرهان الوجودي لدى القديس أنسلم". سنة ١٩٨٧. شارك في مؤلف عن صورة الملائكة في العصر الوسيط، صدر في باريس سنة ١٩٩٩. في مؤلفاته "رسالة مختصرة في الوجود المسيحي" و"كيف نعرض للفلسفة؟" و"الميتافيزيقا والدين" والصادرة جميعها في باريس بين سنتي ١٩٩٣ و ١٩٩٧.

المترجم فى سطور:

أحمد على بدوى

عمل باحثاً بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ومُشاركاً بنتائج أبحاثه فى إصدارات المؤسسة: الأهرام اليومي.. عدد الجمعة، والملحق.. "الطلیعة".. "الشباب وعلوم المستقبل".. الأهرام ويكلي..

من ترجماته:

- ◆ "فقرات الرأس الذهبی": ترجمة عن الفرنسية وتقديم (المقاطع شعرية من مسرحية "بول كلودیل" *Tête d'or*). رسوم حسن سليمان. نشره محدودة العدد (مائة وعشر نسخ) على نفقة المترجم، سنة ١٩٨٤.
- ◆ "رحلة فى آخر الليل": ترجمة عن الفرنسية وتقديم (لرواية "لويس فردينان سِلین" *Voyage au bout de la nuit*). وتواكب مع صدور الترجمة، افتتاح واضعها إسهاماته فى "الهلال" ببحثٍ عنوانه: "رحلة فى آخر لیل باريس". عدد يناير سنة ٢٠٠٦.
- ◆ "القلعة: ترجمة عن الفرنسية وتقديم (لنص "أنطوان دى سانت إكسوبري" - الأدبی السُمطُول - *Citadelle*). وتواكب مع صدور الترجمة، إدراج واضعها بين إسهاماته فى "الهلال" بحثاً بعنوان "أنطوان دى سانت إكسوبري، من الأمير الصغير إلى الأمير الأخير". عدد مايو ٢٠٠٧.

- ◆ "النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث": ترجمة عن الإنجليزية وتقديم (لكتاب *Women and Gender in the Modern Middle East* لمجموعة من الباحثات فى علم الاجتماع)، عن "المجلس الأعلى للثقافة المصرى" (فى إطار المشروع القومى للترجمة). وهذه الترجمة أعيد نشرها فى "منتخبات مكتبة الأسرة". وتواكب مع صدور الترجمة، إدراج واضعها بين إسهاماته فى "الهلل بحثاً بعنوان "هى بعيون غربية". عدد مارس ٢٠٠٨.
- ◆ "الذرة الاجتماعية": ترجمة عن الإنجليزية وتوثيق (لكتاب عالم الفيزياء الأمريكى "مارك بوكانان" *The Social Atom*)، تقديم د. حامد عمار. وهذه الترجمة أعيد نشرها فى الأخرى فى "منتخبات مكتبة الأسرة". وتواكب مع صدور الترجمة، إدراج واضعها بين إسهاماته فى "الهلل" بحثاً بعنوان "انتصار العلم". عدد أغسطس ٢٠٠٨.
- ◆ "سارتر": ترجمة عن الإنجليزية وتوثيق (لكتاب الأستاذة - بجامعة "أكسفورد" - "كاثرين موريس" *Sartre*)، عن المركز القومى للترجمة وتواكب مع صدور الترجمة، إدراج واضعها بين إسهاماته فى "الهلل" بحثاً بعنوان "ثوار ومفكرون". عدد مارس ٢٠٠٩.

التصحيح اللغوى: محمد الشربيني

الإشراف الفنى: حسن كامل